



CENTRO UNIVERSITÁRIO UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

**SUSTENTABILIDADE SOCIOCULTURAL DE
INDÍGENAS
EM ÁREA URBANA**

Ana Hilda Carvalho de Souza

Lajeado/RS, dezembro de 2016



Ana Hilda Carvalho de Souza

SUSTENTABILIDADE SOCIOCULTURAL DE INDÍGENAS EM ÁREA URBANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, como parte da exigência para obtenção do grau de Doutor em Ambiente e Desenvolvimento na área de concentração Espaço e Problemas Socioambientais.

Orientador: Prof. Dr. Claus Haetinger

Coorientador: Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Lajeado/RS, dezembro de 2016

Ana Hilda Carvalho de Souza

SUSTENTABILIDADE SOCIOCULTURAL DE INDÍGENAS EM ÁREA URBANA

A Banca examinadora abaixo aprova a Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, como parte da exigência para obtenção do grau de Doutor em Ciência: Ambiente e Desenvolvimento, na área de concentração Espaço, Ambiente e Sociedade:

Prof. Dr. Claus Haetinger – orientador
Centro Universitário UNIVATES

Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque- coorientador
Centro Universitário UNIVATES

Prof. Dr. Marlon Dalmoro
Centro Universitário UNIVATES

Profa. Dra. Margarita Rosa Gavéria Megía
Centro Universitário UNIVATES

Prof. Dra. Maria Cristina Bohn Martins
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Lajeado/RS, dezembro de 2016

Aos meus queridos que partiram para junto de DEUS (Francisco Dito de Souza – pai;

Alaíde P. Carvalho – mãe; Alailce C. Souza - irmã)

Aos meus queridos filhos, materialização de um amor incondicional, Nedra Samai

Carvalho Lima e Aldo Pedro Carvalho Oliveira;

Ao meu grande amor e companheiro Elialdo Rodrigues de Oliveira;

Como dedicação especial, a todos os “rostos” ou “gostos” indígenas presentes na
população de Boa Vista, Roraima, Brasil.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, que nos dá condições para entender, acreditar e viver a partir do ontem e muito além do hoje, e que colocou em meu caminho instituições e pessoas importantes, que me auxiliaram;

Ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento do Centro Universitário UNIVATES, pela oportunidade do aperfeiçoamento profissional no Curso de Doutorado, em especial aos professores, pelos ensinamentos, e equipe técnica pelo apoio;

Às Organizações Indígenas ODIC, *Kapoi* e *Kuwai Kîrî*, representadas por suas lideranças, de maneira especial, Eliandro Pedro de Souza, Marineide Peres da Costa, Dona Vanda Dominigos da Silva, Sr. Gustavo Gomes da Silva, Sr. Rubério da Silva Souza, pelas suas singulares contribuições, que permitiram e se comprometeram com o desenvolvimento desta pesquisa, literalmente tornando possível sua construção e; na pessoa do Sr. Dilson Dormente Ingaricó, agradeço aos demais indígenas, pelas partilhas de suas singulares trajetórias que inspiraram caminhos;

Às agências indigenistas dos Poderes Públicos Federal, Estadual e Municipal e os agentes indigenistas pela possibilidade de interlocução, diálogos e contribuição na consecução dos objetivos;

Aos Professores Dr. Claus Haetinger e Dr. Luís Fernando da Silva Laroque, pela valiosa orientação, coorientação, com competência, dedicação, confiança e apoio, que tornou possível a realização deste trabalho com êxito e qualidade;

Ao meu sempre amado Elialdo Rodrigues de Oliveira, pela compreensão e amor recíprocos, companheirismo, confiança e compartilhamento de conhecimentos;

À minha família, em especial, minhas *filhas* Nedra Samai (filha) e Ariela Sofia (neta), pela energia oriunda do carinho e amor incondicional em todos os momentos; meu príncipe-rei, Aldo Pedro, que em sua tenra idade de 13 anos, demonstrava cuidados, convidando-me para “relaxar” assistindo a seus vídeos curiosos; minha *mana* Creusa dos Santos Cantel pelo apoio no compartilhamento dos momentos de angústias e alegrias, e; minhas sobrinhas *Dona Didruh* (Gardner Taat) e *Dona Sabha* (Ana Raquel) pelas pacientes contribuições nas transcrições das entrevistas;

Às minhas grandes amigas Ana Zuleide Barroso da Silva e Marly Cadete Gonçalves, pela valiosa amizade e por terem sido o meu apoio em todos os momentos da vida;

À minha amiga Alexa Lima pela amizade especial construída nos encontros de convivência acadêmica, nas estadias em Lajeado/RS, nas “boas risadas” que esquentavam o intenso frio nos módulos disciplinares do período de julho, como também afugentavam os iminentes momentos de desespero;

À minha especial colega e amiga também doutoranda Andrea, pelos incentivos positivos na pós-qualificação, com os compartilhamentos das experiências de campo e redação dos capítulos da tese;

Às colegas do PPGAD, especialmente Aline, Cris e Malu, pelos diálogos, auxílios, incentivos, trocas de experiências, informações adicionais e amizade;

Ao professor Dr. Maxim Repetto, pelo incentivo e compartilhamento de seus valiosos conhecimentos e experiências, dados em momentos de encontros com os sujeitos da pesquisa;

Ao amigo Inácio Hackenhaar, pela amizade e dicas importantes que auxiliaram sobremaneira, as reflexões deste trabalho;

Aos meus “irmãos em Cristo Jesus” evangélicos da Igreja da PAZ, especial àqueles amados da Célula Monte Sinai, pelas ajudas em orações e profissões de fé para o alcance deste trabalho;

A todos que compartilharam da minha caminhada, concederam apoio e estímulo, contribuíram de forma direta e indireta para a realização do trabalho;

Muito obrigada!

Tudo existe, coexiste e continua existir porque há uma Energia poderosa que continuamente produz sustentabilidade e permite que a evolução continue em seu curso de expansão, de autocriação e ascensão a formas de ser cada vez mais complexas e espirituais e concede ao ser humano poder testemunhar deste processo, sentir-se parte dele, crescer e se enriquecer com ele.

Leonardo Boff, filósofo e teólogo.

RESUMO

A presença de grupos indígenas em áreas urbanas coloca a necessidade de se pensar novos paradigmas, tanto em âmbito internacional, nacional quanto local. Esse processo se reflete em dilemas sociais e conflitos culturais. Neste contexto, o tema da sustentabilidade surge como premissa para a construção de uma sociedade mais solidária e justa. A tese consiste em demonstrar que os elementos da identidade indígena, ressignificados em perímetro urbano e fortalecidos por meio das expectativas das organizações indígenas, favorecem uma reflexão para o estabelecimento de condições urbanas para sua sustentabilidade sociocultural. Tem como objetivo conhecer como elementos da identidade dos povos indígenas Macuxi e Wapichana contribuem para sua sustentabilidade sociocultural no contexto urbano de Boa Vista, capital de Roraima. Os procedimentos metodológicos foram qualitativos, utilizando-se entrevistas para interpretar percepções de líderes e demais protagonistas de organizações indígenas na cidade de Boa Vista. Por meio deste instrumento, dialogou-se, também, com os gestores das agências indigenistas nas esferas do Poder Público Federal, Estadual e Municipal. A pesquisa revelou que, em processo de ressignificação cultural, os indígenas articulam-se em três organizações sociopolíticas para reafirmação de sua identidade indígena. As expectativas das organizações permitiram classificá-las em agências, entidades e espaços comunitários de fortalecimento cultural, o que favoreceu discutir a problemática por meio de aproximações conceituais que permitiram refletir o estabelecimento de condições urbanas para sua sustentabilidade sociocultural.

Palavras-chave: Indígenas na cidade. Identidade indígena. Sustentabilidade sociocultural. Ciências ambientais. Interdisciplinaridade.

ABSTRACT

The presence of indigenous groups in urban areas places the need to think new paradigms, so much in international, national and place ambit. That process is reflected in social dilemmas and cultural conflicts. In this context, the theme of the sustainability appears as premise for the construction of a more solidary and fair society. This thesis consists of demonstrating that the elements of the indigenous identity, re-meanings in urban perimeter and strengthened through the expectations of the indigenous organizations, they favor a reflection for the establishment of urban conditions for your sociocultural sustentabilidade. It has as objective to know as elements of the culture of the indigenous people Macuxi and Wapichana contribute to your sociocultural sustainability in the urban context of Boa Vista, capital of Roraima. The methodological procedures were qualitative, being used interviews to interpret leaders' perceptions and other protagonists of indigenous organizations in the city of Boa Vista. Through this instrument, one also dialogued with the managers of the indigenist agencies of the Federal, State and Municipal Public Power spheres. The research revealed that, in process of cultural re-meaning, the natives pronounce in three sociopolitical organizations for reaffirmation of your indigenous identity. The expectations of the organizations allowed to classify them in agencies, entities and community spaces of cultural invigoration, the one that favored discuss the problem through conceptual approaches that allowed to reflect the establishment of urban conditions for your sociocultural sustainability.

Key Words: Indigenous in the city. Indigenous identity. Sociocultural Sustainability. Environmental sciences. Interdisciplinarity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Fluxograma da conexão entre os capítulos da tese	50
Figura 2- Esquema configurativo da identidade indígena	65
Figura 3 - Localização geográfica do Estado de Roraima.....	71
Figura 4 - Mapa das Terras Indígenas no Estado de Roraima com destaque para o complexo Macuxi-Wapichana.....	79
Figura 5 - Movimentações indígenas entre o Brasil e Guiana.....	84
Figura 6 - Mapa cartográfico da dispersão socioespacial indígena em Boa Vista	107
Figura 7 - Caracterização das organizações indígenas na cidade de Boa Vista	148

LISTA DE FOTOS

Foto 1- Lançamento do fascículo <i>Indígenas catadores de Materiais Recicláveis</i> no balcão da Cooperativa Unirenda no Aterro Sanitário Municipal de Boa Vista	285
Foto 2 - Greve na Praça do Centro Cívico	285
Foto 3 – Curso preparação para o vestibular indígena organizado pela ODIC	286
Foto 4 – Artesão indíg	286
Foto 5 – Sede da Associação <i>Kapoi</i>	287
Foto 6- Sede da Associação Kuwai Kîrî.....	287

Foto 7- Momentos de entrevista com indígena membro da Unirenda	288
Foto 8 – Entrevista com indígena atuante no fortalecimento da língua materna	288

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Atuação técnica em projetos de Magistério Indígena	26
Quadro 2 - Trabalhos envolvendo indígenas do perímetro urbano de Boa Vista/RR	34
Quadro 3- Caracterização geral da pesquisa.....	46
Quadro 4 - Demonstração dos procedimentos da pesquisa	54
Quadro 5- Identificação dos sujeitos e agências indígenas pesquisadas	57
Quadro 6 - Perfil das organizações indígenas pesquisadas	58
Quadro 7 - Deslocamentos geográficos dos sujeitos da pesquisa	83
Quadro 8- Línguas faladas pelos sujeitos da pesquisa	115
Quadro 9 - Aspectos sócio-políticos da ocasião da participação nas reuniões das organizações indígenas pesquisadas	155
Quadro 10 - Ações para uma cidadania indígena diferenciada	188
Quadro 11 - Categorias das expectativas das organizações como agências.....	192
Quadro 12 - Categorias das expectativas das organizações como entidades	194
Quadro 13 - Caracterização dos sujeitos complementares da pesquisa.....	201
Quadro 14- Unidade de significações das diferenças entre Macuxi e Wapichana	228
Quadro 15 - Iniciativas de políticas públicas sobre o direito indígena à moradia urbana	234

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Percentual de populações nativas em áreas urbanas	29
Tabela 2 Percentual dos motivos de detenção dos indígenas	225

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E SÍMBOLOS

ACINCTP - Associação Comunitária Indígena Agrícola Nheegatú
ABA - Associação Brasileira de Antropologia
AMARN - Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMIKB - Associação Municipal Indígena *Kuwaî Kîrî* de Boa Vista
APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APIRR - Associação dos Povos Indígenas de Roraima
ASIBA - Associação Indígena de Barcelos
CCH – Centro de Ciências Humanas
CEC - Conselho Estadual de Cultura
CEFORR – Centro de Formação dos Profissionais da Educação de Roraima
CEE/RR - Conselho Estadual de Educação de Roraima
CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
CINTER - Conselho Indígena do Território de Roraima
CIR - Conselho Indígena de Roraima
CNBB- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPI - Conselho Nacional de Política Indigenista
COIAB -Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COIAM -Confederação das Organizações Indígenas do Amazonas
COICA - Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica
CP - Comissão Pró-Índio de São Paulo

CPPY - Comissão Pró-Yanomami
CR/ Roraima - Coordenação Regional da FUNAI em Roraima
CTG – Centro de Tradições Gaúcha
DCE - Diretório Central dos Estudantes.
DIEI - Divisão de Educação Escolar Indígena
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA- Fundação Nacional da Saúde
ISA- Instituto Socioambiental
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ODIC- Organização dos Indígenas na Cidade
OMIR - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
OPIR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima
PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PPGAD - Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ambiente e Desenvolvimento
PPGSOF - Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira
PROEXT/UFRR - Programa de Extensão da UFRR
PRONAT – Programa de Pós-Graduação e Recursos Naturais
PSEI – Processo Seletivo Indígena
RANI - Registro Administrativo de Nascimento Indígena
RECID/RR - Rede de Educação Cidadã de Roraima
SECULT - Secretaria Estadual de Cultura
SEJUC - Secretaria Estadual de Justiça e Cidadania
SEI – Secretaria Estadual do Índio
SEED/RR - Secretaria Estadual de Educação e Desporto de Roraima
SEPLAN/RR – Secretaria de Planejamento do Estado de Roraima
SMGA - Secretaria Municipal de Gestão Ambiental e Assuntos Indígenas
SPI - Serviço de Proteção ao Índio
SUS – Serviço Único de Saúde
TEE - Território Etnoeducacional
TCLE – Termo de Compromisso Livre e Esclarecido
TEEY - Território Etnoeducacional Yanomami
TIs – Terras Indígenas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFRR – Universidade Federal de Roraima

UGAM - Unidade Gestora de Atividades Meio

UN-HABITAT - Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos

UNIVATES – Centro Universitário UNIVATES

VIB – Vídeo Índio Brasil

SUMÁRIO

1.2 Objetivos.....	32
1.2.1 Objetivo geral	32
1.2.2 Objetivos específicos.....	33
1.3 Algumas contribuições da literatura preliminar sobre os sujeitos da pesquisa.....	33
1.4 Caracterização da temática	39
1.5 O diálogo interdisciplinar	43
1.5 Procedimentos metodológicos gerais da pesquisa.....	45
1.6 Estrutura da tese.....	48
2 IDENTIDADE INDÍGENA NO CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIOCULTURAL DE RORAIMA.....	51
2.1 Procedimentos metodológicos do capítulo	52
2.1.1 Caracterização da pesquisa.....	52
2.1.2 Procedimento na construção das informações junto aos sujeitos	55
2.2 Identidade indígena e as estratégias de colonização.....	59
2.2.1 Grupos étnicos e identidade indígena na pré-colonização europeia em Roraima	60
2.2.2 As estratégias de colonização europeia e os indígenas do Vale do Rio Branco	67
2.3 O impacto da colonização nos territórios de origem dos indígenas Macuxi	71
2.4 Atual contexto geoespacial dos Macuxi e Wapichana em Roraima	77
2.5 A dinâmica dos deslocamentos espaciais indígenas para a área urbana de Boa Vista...	81
2.6 Subjetividades indígenas nos deslocamentos espaciais.....	88
2.6.1 Movimentações de dimensão geográfica.....	90
2.6.2 Movimentações de dimensão sociocultural.....	93

2.7 A formação de Boa Vista e a “contribuição” indígena	97
2.7.1 O processo migratório e o impacto sobre os indígenas em Boa Vista.....	102
2.6.2 Mapeamento socioespacial urbano indígena em Boa Vista.....	104
2.8 Aspectos da cultura e significações linguísticas na fronteira étnica Macuxi e Wapichana em Boa Vista.....	109
2.9 Identidade e as reatualizações culturais indígenas para o cotidiano de Boa Vista	119
2.9.1 Auto-definição da identidade indígena na cidade de Boa Vista	122
2.10 Síntese conclusiva do capítulo.....	129
3 O PROTAGONISMO INDÍGENA POR MEIO DE SUAS ORGANIZAÇÕES COLETIVAS EM BOA VISTA	132
3.1 Procedimentos metodológicos do capítulo	133
3.1.1 Descrição da pesquisa de campo no Aterro Sanitário.....	137
3.2 Trajetórias dos movimentos indígenas em Roraima.....	140
3.3 Organizações indígenas no contexto socioespacial de Boa Vista.....	146
3.3.1 Organizações indígenas com atuação em âmbito externo	149
3.3.2 Organizações indígenas com atuação em âmbito interno.....	150
3.3.3 Aspectos sociointerativos das reuniões das organizações indígenas em Boa Vista..	154
3.3 Organização indígena <i>Kuwai Kîrî</i> : busca pelos direitos indígenas	159
3.3.1 Ações desenvolvidas.....	165
3.4 Organização indígena ODIC: espaço no meio acadêmico	166
3.4.1 Ações desenvolvidas.....	170
3.5 Organização indígena <i>Kapoi</i> : expressão da cultura indígena.....	173
3.5.1 Ações desenvolvidas.....	181
3.4 Cidadania indígena e o contexto das organizações	183
3.5.1 Direito civil da cidadania como sinônimo de direito social na liberdade de ação indígena	186
3.5 Expectativas das organizações enquanto entidade ou agências	190
3.7 Síntese conclusiva do capítulo.....	197
4. DIÁLOGO COM AS AGÊNCIAS INDIGENISTAS E A PERTINÊNCIA DA SUSTENTABILIDADE SOCIOCULTURAL PARA OS INDÍGENAS EM ÁREA URBANA DE BOA VISTA	199
4.1 Procedimento metodológico do capítulo	200
4.2 Políticas públicas, sustentabilidade e direitos para os indígenas que se encontram em áreas urbanas.....	203

4.3 Políticas indigenistas e o diálogo com as agências indigenistas públicas de Roraima	208
4.3.1 Caracterização do diálogo com a agência oficial FUNAI	211
4.3.2 Caracterização do diálogo com a Secretaria de Estado do Índio /RR	214
4.3.3 Caracterização do diálogo com a Superintendência de Assuntos Indígenas da Secretaria Municipal de Gestão Ambiental da Prefeitura Municipal de Boa Vista.....	219
4.4 Percepções dos gestores das agências indigenistas acerca da presença indígena em Boa Vista.....	222
4.4.1 Como é concebida a situação dos indígenas nos centros urbanos	223
4.4.2 Conhecimentos dos gestores sobre a cultura indígena Macuxi e Wapichana.....	227
4.5 Iniciativas de direito à moradia	232
4.6 Povos indígenas e sustentabilidade: abordagem reflexiva	237
4.7 Participação e sustentabilidade: abordagem nas organizações indígenas.....	240
4.8 Pertinência da sustentabilidade sociocultural para os indígenas em contexto urbano de Boa Vista.....	244
4.8.1 Aproximações da sustentabilidade social com as expectativas das organizações	246
4.8.2 Aproximações da sustentabilidade cultural com as expectativas das organizações .	255
4.9 Síntese conclusiva do capítulo.....	259
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO	262
REFERÊNCIAS	269
ENSAIO FOTOGRÁFICO.....	284
APÊNDICES	289
APÊNDICE A – Termo de consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	290
APÊNDICE B - Roteiro das pautas da entrevista com líderes indígenas.....	291
APÊNDICE C - Roteiro das pautas da entrevista com demais protagonistas indígenas..	292
APÊNDICE D - Roteiro das entrevistas com gestores de instituições indigenistas	293
ANEXO A - Autorização para acesso, utilização, divulgação e citação do nome da organização ODIC	295
ANEXO B - Autorização para acesso, utilização, divulgação e citação do nome da Associação <i>Kuwai Kîrî</i>	296
ANEXO C - Autorização para acesso, utilização, divulgação e citação do nome da Associação <i>Kapoi</i>	297
ANEXO D – Solicitação para a FUNAI, para participação na pesquisa.....	298
ANEXO E - Solicitação para a secretaria SEI/RR para participação na pesquisa	299
ANEXO F - Solicitação para a superintendência SEI/SMGA/PMBV para participação na	

pesquisa	300
----------------	-----

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES: como surgiu a pesquisa

Seja tradicional ou científico, o conhecimento é sempre resultante de um exercício racional, sensitivo, psicológico, mental, cerebral ou socialmente metódico. Seja ele definido como um conjunto de informações armazenadas no intelecto por intermédio da experiência ou da aprendizagem, ou a posse pelo intelecto de múltiplos dados inter-relacionados, ou ainda aquilo que é “necessariamente verdadeiro”, como disse Platão (2007), ele é sempre a segunda maior busca do homem, considerando a vida a primeira. O fato é que conhecer tornou-se para o homem mais que um desejo; é uma necessidade humana que, cada vez mais, se constrói a partir das sistematizações científicas racionalizadas e ressignificadas em diferentes tempos e espaços, orientando o modo de ser da existência humana, seja singular ou coletiva.

A motivação para desenvolver o estudo nesta temática, tem sua gênese em uma particular identificação com a identidade cultural dos povos indígenas¹. É um sentimento de pertencimento, dado pela ascendência indígena materna por meio de aproximação parental com os habitantes de uma comunidade localizada às margens do Lago do Beruri,

¹ De acordo com Repetto (2008), as entidades indígenas reivindicam ser designados pelo termo “povos”, nas discussões sobre o Estatuto do Índio, rejeitando a ideia de sociedades indígenas relacionadas a minorias étnicas. Eles argumentam que o conceito de povos, exprime melhor sua vontade de ação histórica própria e de pleno direito nos níveis nacional e internacional.

² Figura bastante popular entre os caboclos ribeirinhos, é o termo dado ao comerciante intinerante, que, no caso, se desloca por hidrovias, tendo o barco como sua moradia e espaço para a atividade de comerciante, portanto, uma grande loja sempre abastecida de todo tipo de mercadoria. No caso descrito, as mercadorias eram adquiridas no porto de Manaus/AM, seguia-se pelo rio Solimões, passava-se pelo Rio Negro, e entrava-se no seu afluente, o Rio Branco, onde se iniciava a atividade de comercialização.

no rio Purus, atual município de Beruri, no Estado do Amazonas. Atualmente, a região ao longo do curso do rio Purus, até no Estado do Acre é habitada por descendentes indígenas das etnias Kulina e Kaxnawa (SANTANA, 2012). Desse quadro, é possível fazer uma leitura de relações interétnicas e conjugais que se estabeleciam entre os não indígenas conhecidos como ribeirinhos e os indígenas, o que leva a crer que alguns membros dos familiares maternos possam ter alguma consanguinidade com esses povos.

Segundo Berta K. Becker (2007), a ocupação historicamente construída do que é hoje a região da Amazônia Legal, foi marcada por um amplo processo de políticas de frentes de expansão, pioneira, administrativa, econômica, política, dentre outras. Concomitantemente, esse processo implicou num denso contato dos indígenas nativos da região com grupos humanos. Dessa forma, atualmente, não se reconhece mais a identidade étnica de muitas famílias com ascendência indígena originárias dessa região, a exemplo da família materna em destaque.

Na Região Amazônica, denominam-se “caboclos” os indivíduos que, relacionalmente, apresentam miscigenação com antepassados indígenas. Segundo Cardoso de Oliveira (2000), este termo define o que se mostrou ser uma categoria social estratégica para a interpretação de identidades limite: entre ser e não ser índio, desse modo, articulam-se dentro e através de fronteiras étnicas (BARTH, [1969]2000). Para os povos amazônidas, dada a localização de suas habitações em pequenas povoações de várzea, localizadas ao longo dos rios, é comumente adicionada à categoria caboclo, o termo “ribeirinho”. Portanto, da descendência materna, tem-se o pertencimento à cultura do “caboclo ribeirinho”, onde, no contexto espacial descrito, apresentavam hábitos culturais e cosmologias, por vezes, comuns com aqueles presentes na identidade cultural indígena.

A identificação cultural com esses povos foi densamente intensificada por meio da atividade econômica paterna - migrante do Estado do Ceará - que exerceu a atividade de *regatão*² na região do baixo Rio Branco no Estado de Roraima, por volta do ano de 1963 até aproximadamente 1978. No recorte memorial deste contexto histórico-social, a atividade de *regatão*, constituía-se numa instância de interdependência comercial com o

² Figura bastante popular entre os caboclos ribeirinhos, é o termo dado ao comerciante intinerante, que, no caso, se desloca por hidroviárias, tendo o barco como sua moradia e espaço para a atividade de comerciante, portanto, uma grande loja sempre abastecida de todo tipo de mercadoria. No caso descrito, as mercadorias eram adquiridas no porto de Manaus/AM, seguia-se pelo rio Solimões, passava-se pelo Rio Negro, e entrava-se no seu afluente, o Rio Branco, onde se iniciava a atividade de comercialização.

*aviamento*³ de ribeirinhos tanto deste rio, como de seus principais afluentes. Dessa forma, os *aviados* eram constituídos por famílias nucleares que tiravam sua subsistência econômica, principalmente do extrativismo vegetal e animal. Habitavam em povoados às margens do Rio Branco, como Santa Maria do Boiuacú, Carapanatuba, São José do Anauá. Já no seu principal afluente, o Rio Anauá, as famílias estabeleciam-se em *paragens* ou *colocações*⁴ como Sempre Tem, Tauba Lascada, Iriruba, Couro, dentre outros. Atualmente, alguns desses pequenos vilarejos no Rio Branco encontram-se extintos, bem como tais pontos de extração extrativista no afluente Anauá, principalmente, desde a ocasião do reconhecimento dos povos Wai-Wai na região.

A relação *regatão/aviado* não era restrita, especificamente ao econômico, abrangia os domínios do parentesco e da amizade, fortalecidos pelo compadrio. Apoiado em Rivière (1972), ao traçar política acerca dos Macuxi, Santill (1994) esclarece que esta era uma relação de intimidade, deveria cumprir a função de aproximar socialmente indivíduos sem ligações genealógicas que, muitas vezes efêmeras ou duradouras, mantinham-se pela lealdade das afinidades pessoais. Assim, essas relações intensificavam os laços estabelecidos entre a família em destaque - cuja residência dava-se em um “barco moradia” - e, as diversas famílias habitantes ao longo do curso do baixo Rio Branco e seus principais afluentes.

No estabelecimento da relação com essas pessoas, se adquire e se desenvolve desde a infância as percepções de “pertença”. Em virtude dessa trajetória de interação cultural e social, atualmente, há um profundo pertencimento à identidade do “caboclo ribeirinho”, reconhecido por meio de elementos culturais comuns, que se revelam muito significativos, fortalecidos pela gastronomia e demais hábitos culturais, especificamente àqueles domésticos. É neste sentido que Zilá Mesquita (1994) aborda a territorialidade como projeção dos constituintes da identidade, onde o ser humano, por meio do trabalho, da habitação e das relações sociais com o seu lugar, estabelece diferentes vínculos, ou seja, constrói sua identidade.

³ Em linhas gerais o *aviamento* caracteriza a operação de mercado, articulada entre crédito e dívida. O *regatão* abastece o *aviado*, geralmente o provedor da família, de mercadorias como vestuários, remédios, armas e munição, utensílios de pesca, enfim todos os mantimentos que favorece a sobrevivência na região, em troca do comprometimento da venda da produção pela extração da matéria prima vegetal ou animal.

⁴ Uma comunidade de mão de obra extrativista, que se fixava temporária e periodicamente, em virtude da extração, principalmente vegetal como balata ou castanha do Pará.

Retornando ao recorte memorial, faz-se importante destacar que nesse processo também, teve-se contato com os indígenas⁵ Wai-Wai, fato que acrescentou mais complemento à significação já descrita, na ocasião em que algumas famílias desta etnia instalaram-se no Rio Anauá. Schuler Zea (2010) atesta que, por volta do ano de 1971, ocorreu a dispersão desses povos na República Cooperativista da Guiana, quando a missão evangélica Kanaschen foi expulsa desse país, e os líderes pastores Kiripaka e Yakuta organizaram a mudança de 15 famílias para o Rio Anauá. Essas famílias formaram uma pequena comunidade localizada na confluência do Rio Novo, afluente da região do alto Rio Anauá, lugar de passagem dos barcos que conduziam os produtos extraídos, principalmente a castanha do Brasil. Portanto, esta comunidade indígena estabeleceu-se nas proximidades de algumas *colocações*. Recorda-se das amistosas e curiosas relações socioculturais com estes povos, intensificadas por meio de trocas de mercadorias, dialetos e outras significações culturais. Inclusive, juntamente com os filhos dos pastores citados, se aprendia hinos evangélicos no dialeto materno indígena, e se ensinava na língua portuguesa.

A vida profissional desta autora foi marcada pela docência, contudo, nesta atividade, uma relação mais próxima com os indígenas ocorreu quando esta assumiu uma coordenação pedagógica, junto à Secretaria Estadual de Educação e Desporto de Roraima (SEED/RR), e, na Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio José Aureliano da Costa, no município de Cantá, se exerceu tal função. Embora não se tratasse de uma escola indígena, contudo, cerca de 40% do corpo discente da escola era composta por indígenas. A sede desse município fica a 30 km de Boa Vista, pela BR 432, e no trecho marginal dessa rodovia, localizam-se as comunidades⁶ indígenas de Lage e de Taba Lascada, comunidades

⁵ O termo indígena usado no lugar de índio é aqui empregado por partilhar do significado postulado por Santos (2009), para remeter ao conjunto de indivíduos nativos de uma região, em especial à do contexto geográfico do Estado de Roraima. Trata-se de povos detentores de traços culturais particulares, envolvendo origem étnica, costumes e línguas específicas, o que os autoriza para um modo próprio de conceber e organizar o espaço que habitam. O termo indígena significa o indivíduo que tem origem biológica nestes povos e se sente pertencer a esse universo de indivíduos que na atualidade defendem um modo próprio de se organizar independente da etnia a que pertencem.

⁶ O termo comunidade é amplamente usado para definir aldeia ou maloca. Na acepção do termo, Repetto (2008a) explica que foi paulatinamente introduzido, dado em decorrência da nova estrutura organizacional, com a atuação da igreja Católica, por meio da Diocese de Roraima, a partir de 1975. No sentido de minar os vínculos clientelistas que ligavam os indígenas aos fazendeiros regionais, por meio da relação patrão x força de trabalho, os missionários trataram de suprir, em parte, esses bens (SANTILLI, 2001). Assim, foi instituído um conselho constituído por tuxauas representantes das malocas para discutir as condições e os méritos de cada maloca para obter acesso aos bens, ou seja, serviu para reforçar a autoridade do tuxaua nas “assembleias de tuxauas”. Especificamente entre os Macuxi, como em outras sociedades guianenses, Santilli (2001, p.133), atesta que a noção de comunidade baseia-se na “construção cotidiana de relações de reciprocidade entre

pertencentes à região da Serra da Lua⁷ de predominância da etnia⁸ Wapichana.

No exercício da função de coordenadora pedagógica, diversas vezes era necessário interagir, mesmo que relativamente breve, com os povos dessas comunidades. Nesse processo foi possível observar e até mesmo vivenciar, o quanto dos elementos da identidade cultural concebidos até então como “específicos da cultura indígena” já haviam passado por atualizações e/ou ressignificações culturais. Ou seja, diante do contato, estes já haviam agregado novos significados simbólicos aos elementos de sua cultura, constituindo variações em alguns de seus aspectos revelados nos modos de ser e viver.

Trazidas para o contexto de Boa Vista, percebeu-se que as reatualizações de tais elementos, constitutivos da identidade dos povos indígenas, tratava-se de uma maneira proporcionada pelos indígenas para acessarem e se estabelecerem no mundo no qual os outros sujeitos - descritos como não indígenas – vivem, e, então se torna possível conviver e dialogar com eles. Contudo, nesse contexto urbano, percebia-se que estas questões tornavam-se muito delicadas e complexas, dado o estranhamento com que se observava a percepção das pessoas não indígenas em relação aos indígenas e sua cultura, mesmo que, em parte, atualizada. Essas observações iniciais impactaram a motivação para realizar uma pesquisa que contribuísse para a compreensão dos aspectos envolvidos nessa problemática, de fortalecimento da identidade cultural indígena, que se revelava inquietante. Assim, foi desenvolvida a dissertação de Mestrado em Economia realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com o título *População Indígena de Boa Vista/RR: Uma análise socioeconômica*, no ano de 2009 (SOUZA, 2009).

Os conhecimentos adquiridos no mestrado auxiliaram no desenvolvimento da função de assessora pedagógica, junto ao Centro de Formação dos Profissionais da Educação de Roraima (CEFRR), em elaborações, revisões e implementações de projetos de cursos, principalmente àqueles de formação inicial e continuada direcionados à

indivíduos, cuja cooperação resulta na apropriação comum do produto de suas atividades”. No contexto da pesquisa, igualmente, se percebeu um intenso sentimento de pertença, estabelecido pela associação complementar, fortemente ligado por laços culturais.

⁷ Os indígenas Wapichana que habitam em território brasileiro, em sua maioria, a região Serra da Lua, localizada entre o Rio Branco e o Rio Tacutu.

⁸ Conceito associado à caracterização de um povo em seus fatores culturais como pertencimento territorial, língua, religião e tradições. As etnias compartilham uma origem comum, apresentam continuidade no tempo e uma noção comum de história (ISA, 2015).

formação indígena. O Quadro 1, sintetiza algumas informações acerca dos cursos de formação indígena onde teve-se a oportunidade de participar como integrante da comissão de elaboração.

Quadro 1 - Atuação técnica em projetos de Magistério Indígena

PROJETO	ETNIAS	INFORMAÇÕES
Magistério Indígena <i>Tami'kan</i> ⁹	Macuxi, Wapichana, Waiwai, Sapará, Ingarikó e Taurepang.	Curso de formação em nível médio Magistério, dada à necessidade de um programa de formação continuada e permanente do professor indígena, portanto, visava capacitá-lo para atuar na escola indígena, bem como ponte preferencial para acessar uma licenciatura plena no Ensino Superior.
Formação linguística Murumurutá	Macuxi, Ingarikó, Taurepang e Wapixana.	Curso de capacitação para professores nas línguas maternas. Atende aos professores indígenas do Ensino Fundamental e Médio, oriundos de 10 regiões do Estado de Roraima: Amajari, Baixo Cotingo, Murupú, Raposa, Alto São Marcos, Médio São Marcos, Baixo São Marcos, Serra da Lua, Surumu e Taiano.
Magistério Yanomami: <i>"Pata the te urihie"</i> ¹⁰	Yanomami e Ye'kuanas.	Formação em nível médio Magistério. Originou-se do projeto Yarapiari, do Instituto Socioambiental (ISA) ¹¹ , como uma resposta às demandas dos povos do Território Etnoeducacional ¹² Yanomami (TEEY) do Estado de Roraima, na busca de formar seus representantes para assumir e desenvolver a atividade de professores.
Magistério Indígena <i>Amo'Ko Ilstantan</i>	Macuxi, Ingarikó e Patamona.	Formação em nível médio Magistério direcionada a professores que atuam na Educação Escolar indígena, pertencentes aos povos indígenas: Macuxi, Ingarikó e Patamona.

Fonte: Organização da autora.

Esses projetos são resultado de uma ação político-pedagógica da Divisão de Educação Escolar Indígena (DIEI) da SEED/RR, em atendimento às demandas de formação em qualificação, dos professores indígenas, na ocasião, ainda considerados leigos, por não terem a formação inicial exigida pela Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, em seu Título VI que trata dos profissionais da Educação. O CEFORR é o órgão que

⁹ Na língua Macuxi traduz-se por "sete estrelas".

¹⁰ Na língua dos Povos Yanomami traduz-se por "sábios da floresta".

¹¹ O Magistério Indígena Yarapiari, que significa sabiá na língua Yanomami, foi um curso de magistério para Formação de Professores Yanomami, elaborado pela Comissão Pró-Yanomami (CCPY), em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA). Contudo, para validação do diploma no estado, para exercício da docência seria necessária aprovação pelo Conselho Estadual de Educação (CEE/RR), onde cabia ao CEFORR criar uma comissão, formalizada por portaria para a adequação às normas vigentes, para posterior aprovação da auditoria do CEE/RR.

¹² Segundo o site da Funai, os Territórios Etnoeducacionais (TEE) representam um novo modelo de educação diferenciada para as populações indígenas baseado na territorialidade e não por unidade de Federação. A organização dos povos em TEEs está prevista no Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009 e é resultado do diálogo entre os povos indígenas e Governos Federal, estaduais e municipais. Esses diálogos apontavam para a necessidade de se reconhecer, nas políticas de educação escolar, os distintos contextos socioambientais e territoriais dos povos indígenas do Brasil.

coordena e acompanha a execução dos projetos de formação, incluindo os indígenas, atribuída à gerência de Formação Indígena.

No exercício das atividades descritas anteriormente, percebeu-se a necessidade pessoal e institucional de ampliar a construção dos saberes reflexivos científicos e filosóficos que pudesse enriquecer o diálogo acerca das questões indígenas no Estado, não no sentido de tornar-se um especialista na temática, mas de trazer mais luz e conhecimento. Assim, esta tese está relacionada ao fato de ser uma maneira de aprofundar cientificamente acerca de questões indígenas, principalmente daqueles que se encontram na área urbana de Boa Vista, capital de Roraima.

Para Eco (2012), uma tese consiste num trabalho no qual o estudante aborda um problema relacionado com o ramo de estudo que pretende aperfeiçoar-se ou especializar-se como pesquisador científico. Sustenta o entendimento de que o sentido e significação da pesquisa passam plenamente pela razão intelectual e profissional do pesquisador, marcado pelas suas vivências e interesses pelos nexos do fenômeno problematizado que toma sua atenção e inquieta o espírito.

1 INTRODUÇÃO

Este estudo foi desenvolvido no âmbito das Ciências Ambientais, tendo como campo de estudo a área humanística das relações sociais ocorridas entre sociedades com construções culturais distintas. Destacam-se nesse universo, os grupos humanos de natureza específica e complexa, denominados em âmbito global de grupos nativos¹³. Porém, nas Américas, a partir de sua “descoberta” por Cristóvão Colombo, esses grupos são denominados de indígenas. Nessa perspectiva, o marco de abstração teórica e histórica do emergente saber ambiental circunda sua análise nas situações de contato desses povos com os europeus, manifestadas historicamente de maneira assimétrica, que impactaram a identidade cultural desses grupos indígenas. Porém, o recorte de análise empírica centraliza-se nas situações de deslocamentos territoriais para os centros urbanos.

Em âmbito nacional e internacional, as sociedades indígenas que se encontram nos centros urbanos, especialmente grupos indígenas da América Latina, vêm despertando interesse da comunidade acadêmica, pois, em processo de dinamicidade sociocultural, os indígenas vêm buscando se reapropriarem de sua história, reivindicando a legitimação de suas espacialidades, por meio dos movimentos sociais. Assim, na pós-modernidade¹⁴, estão

¹³ Considera-se como sociedades nativas aquelas compostas por grupos humanos que já habitavam a região no momento da colonização europeia. Neste sentido, o termo por vezes é substituído por termos considerados sinônimos como sociedade tradicional, povos originários. .

¹⁴ Cabe destacar na conjuntura desse novo cenário mundial, as dimensões políticas e ideológicas que definem a pós-modernidade como marca cronológica científica. Embora, encontra-se ainda em pleno discurso teórico, por vezes, controverso e contraditório entre estudiosos, porém, utilizando-se de Giddens (1996), Hall (2006) e notas de aulas (LAROQUE, 2015) pode-se conceber a pós-modernidade como o termo usado por muitos teóricos para denominar cientificamente, o período de crise histórica atual, que designa a condição sociocultural e estética prevalente no capitalismo, com origem após a queda do Muro de Berlim

reconfigurando suas identidades na convulsão e reencontro dos tempos, onde se produz uma resistência, um confronto e um diálogo de saberes, uma nova identidade, a partir da identidade cultural (LEFF, 2015).

O saber ambiental, sob a ótica de Edgar Morin (2005, p.8), concebe que “a ciência é igualmente complexa, porque é inseparável de seu contexto histórico e social”. Esta acepção do autor possibilita conduzir o discurso para a emergente relevância dos estudos sobre suas organizações coletivas em áreas urbanas. Fenômeno que se desvela pertinente para a investigação acadêmica, tornando-se um objeto propício de estudo que vem a corroborar para preencher uma lacuna existente na literatura compreensiva do assunto e nos próprios processos de formulação de políticas públicas. Esta temática adequa-se aos objetivos de pesquisa de Doutorado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ambiente e Desenvolvimento do Centro Universitário UNIVATES, especificamente na Linha de Pesquisa: Espaços e Problemas Socioambientais.

Distintas motivações objetivas, subjetivas, fortalecidas pelas relações de contato, concepção material de oportunidades, ou o sentimento de reapropriação dos territórios de seus ancestrais, constitui-se como fatores para os indígenas se deslocarem de suas comunidades e se inserirem nos perímetros urbanos de determinados municípios, ou, mesmo entre diferentes países, já que as redes de parentesco de tais povos não possuem restrições quanto às fronteiras internacionais ou urbanas. Após reunir dados quantitativos de diferentes fontes, a Tabela 1, traz o percentual das populações nativas que se encontram nos ambientes de perímetros urbanos.

Tabela 1 - Percentual de populações nativas em áreas urbanas

ÂMBITO LOCAL	CONTINGENTE	FONTES
Mundial	Acima de 50,0 %	ONU-HABITAT (2011)
América Latina	40,0 %	Censo (2000)
Brasil	36,2 %	Censo (2010)
Região Norte	18,0 %	Censo (2012)
Boa Vista/RR	13,0 %	Silveira e Souza (2011)

Fonte: Da autora, a partir das fontes constantes na tabela.

(1989), ou o colapso da União Soviética, ou mesmo as crise ideologias das sociedades ocidentais no final do século XX, com a dissolução da referência à razão. Desse modo, analisa-se que o mundo na pós-modernidade e as grandes narrativas de uma sociedade igualitária entraram em crise. Portanto, se vive momentos de paradigmas, incertezas, complexidade, como o desencantamento de um futuro garantido, principalmente devido à crise ambiental.

No âmbito mundial, o Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (UN-HABITAT, 2010, p. 28), alerta que na Guatemala e no México “cerca de uma em cada três pessoas são indígenas que vivem em áreas urbanas”, enquanto que em países como Austrália, Canadá, Chile, Estados Unidos, Noruega, Quênia e Nova Zelândia, mais da metade da população nativa vive em cidades (particularmente no Chile, onde a proporção sobe para 64,8%). Ao buscar estabelecer uma unidade comum para tais fenômenos, pode-se caracterizar de Baines (2012), a partir do entendimento dado por Cardoso de Oliveira (1988), que se tratam de países concebidos como “novas nações”, e, que, apesar de suas histórias serem, obviamente, diferentes, foram estabelecidas pela expansão dos estados-nações sobre territórios nativos.

Para a América Latina, os dados do Censo de 2000 (apud UN-HABITAT, 2010) apontam que, dos 30 milhões de indígenas no território de vários países, 12 milhões residem em área urbana. No Brasil, o Censo de 2010 apontou que a população indígena no território nacional soma 896,9 mil pessoas, sendo que 36,2% residem na área urbana e 63,8% na área rural. A maior parcela de indígenas residentes fora das terras indígenas, em números absolutos, correspondeu à Região Nordeste, são 126 mil indígenas, com um peso relativo de 33,4%, porém, a maior concentração urbana está na Região Sudoeste (IBGE, 2012).

A Região Norte, com 342 mil indígenas, revela a sua importância como a mais populosa em indígenas no Brasil. É explícita a dimensão desses grupos que habitam as TIs, revelando 48,7% em relação ao total de indígenas residentes no território nacional, contudo, a maior concentração se encontra na área rural, com 82%, e, nas cidades 18% (IBGE, 2012). Em Roraima, 11% da população geral se consideram ou se declaram indígenas. Porém, neste universo, há de se considerar os indicadores imprecisos, com relação à população indígena em centros urbanos.

Atualmente, para a capital Boa Vista, reinam imprecisões quantitativas para a parcela da população indígena. No censo demográfico de 2010, foram contabilizados em Boa Vista apenas 6.072 pessoas que se identificaram como indígenas (IBGE, 2012). Contudo, pesquisas acadêmicas e relatórios realizados pelas organizações indígenas, mostram divergências quantitativas em relação a este número apresentado pelo IBGE. Os resultados do Censo Indígena realizado pela ODIC em 2006, indicam que a população residente, encontrava-se em aproximadamente 30.000 indígenas (SOUZA e REPETTO,

2007). Já Frank (2014) apresenta os resultados do OFÍCIO GAB/666/05 da Prefeitura Municipal de Boa Vista de 20/05/2005, sobre uma pesquisa realizada no ano de 2003, pelo programa municipal “Braços Abertos”, a qual atestou a existência de 31.146 pessoas de origem indígena, com famílias em 43 bairros da capital. Silveira e Souza (2011) atestam que para o ano de 2008 a parcela da população indígena foi na ordem de 13 %, com predominância para as etnias Macuxi e Wapichana. Os autores constataram que em termos percentuais, Boa Vista figura, proporcionalmente, como a capital mais indígena do Brasil. Especificamente, na pesquisa de Mestrado, registrou-se 53,9% sendo Macuxi, e , 40,4% Wapichana (SOUZA, 2009).

Estes autores compartilham do pensamento de Frank (2014), de que essas divergências quantitativas com relação ao contingente populacional indígena em centros urbanos, a exemplo de Boa Vista, são indicativos da necessidade de investimentos em investigações de maiores escopos com metodologias bem arquitetadas e categorias bem definidas na perspectiva de superar tais lacunas. Embora apresentando um contingente inexato, estes números são importantes para que se possa ter uma dimensão, ainda que estimada, da urgência da produção de estudos que abordem a presença indígena nas cidades brasileiras.

Situando-se nesse contexto, a escolha da temática associa-se a um interesse acadêmico de identificar como os indígenas, que se encontram na área urbana de Boa Vista, se organizam sociopoliticamente, ressignificando aspectos e elementos de sua identidade cultural para refletir em políticas que permitam sua sustentabilidade sociocultural para esse ambiente. A análise tem como recorte empírico os indígenas das etnias Macuxi e Wapichana, diante de duas perspectivas de atendimento diferenciado por meio de suas organizações sociopolíticas: o reconhecimento de seus direitos de cidadãos e o fortalecimento de sua identidade cultural.

Para Edgar Morin (2015) a produção de ciência enfrenta como desafio a necessidade epistemológica de um novo paradigma que rompa os limites do determinismo e da simplificação. Neste sentido, o autor oferece a incorporação do emaranhado, do inextricável, da desordem, do caos, da probabilidade e da incerteza como parâmetros necessários à compreensão da realidade. Ou seja, esses fundamentos do novo paradigma complexo se tornam capazes de ampliar os horizontes da explicação científica. Na ciência, a complexidade da “relação ordem/desordem/organização, surge, pois, quando se constata

empiricamente que fenômenos desordenados são necessários em certas condições, em certos casos, para a produção de fenômenos organizados, os quais contribuem para o crescimento da ordem”, ou seja, da ciência, por considerar a complexidade das questões que ela levanta para a humanidade (MORIN, 2015, p.63).

Do exposto, as questões que envolvem a racionalidade da problemática em estudo perpassam pela complexidade da realidade indígena. Nestes termos, foram levantadas as seguintes questões norteadoras: Qual a situação de marginalidade social em que se encontram? Em que sentido o ambiente urbano é uma ameaça? Em que medida conseguem reproduzir e preservar os aspectos culturais? Há ações da população urbana que inibem ou ameaçam as tradições culturais dos indígenas ou a ameaça é somente em questões de qualidade de vida? Quais as causas das manifestações dos indígenas? Quais as pautas internas e externas de suas organizações indígenas? Como se dão as relações sociopolíticas das organizações indígenas com as agências indigenistas das três esferas públicas? Que reivindicações/expectativas das organizações indígenas Macuxi e Wapichana deveriam ser valorizadas para sua sustentabilidade no contexto urbano?

Diante dessas questões, a pesquisa, buscou investigar o seguinte problema: como elementos da identidade dos povos indígenas Macuxi e Wapichana, contribuem para sua sustentabilidade sociocultural no contexto urbano de Boa Vista?

Neste contexto investigativo, a tese proposta é que elementos da cultura indígena, ressignificados em perímetro urbano, e, fortalecidos por meio das expectativas das organizações coletivas indígenas, favorecem reflexões para o estabelecimento de condições urbanas para a sustentabilidade sociocultural indígena.

1.2 Objetivos

1.2.1 Objetivo geral

Conhecer como aspectos da identidade dos povos indígenas Macuxi e Wapichana, fortalecidos pelas expectativas das organizações indígenas, contribuem para sua sustentabilidade sociocultural no contexto urbano de Boa Vista.

1.2.2 Objetivos específicos

- a) Identificar as formas de convivência, continuidades e atualizações culturais dos indígenas Macuxi e Wapichana no espaço urbano de Boa Vista;
- b) Conhecer as formas e atuações das organizações coletivas dos Macuxi e Wapichana que se encontram na área urbana de Boa Vista;
- c) Identificar como os poderes públicos federal, estadual e municipal, percebem a presença dos indígenas e suas organizações na área urbana de Boa Vista;
- d) Analisar os aspectos sociais e culturais considerados fundamentais pelas expectativas das organizações indígenas que se presentificam na sustentabilidade sociocultural dos indígenas.

1.3 Algumas contribuições da literatura preliminar sobre os sujeitos da pesquisa

A pesquisa preliminar para o conhecimento da questão indígena no perímetro urbano de Boa Vista envolveu diversas as produções originais dos indígenas e produções acadêmicas. Destacam-se, inicialmente, os diagnósticos e fascículos de cartografias realizados no âmbito do protagonismo desses povos por meio de suas organizações. Estes estudos revelam por meio de seus dados, que a maioria dos indígenas que se encontram neste contexto sócioespacial, vivenciam no cotidiano diversos problemas de ordem social, cultural, econômica, dentre outros agravantes.

Com relação à contribuição do estado da arte em âmbito local, verificou-se que se trata de uma temática ainda de recente literatura. Porém, figuraram estudos que permitiram em vislumbrar ligeiramente os feixes e as lacunas socioculturais desta temática, evidenciando que não se trata de um fenômeno recente. Os trabalhos já desenvolvidos em diversas áreas do saber, como: antropologia, sociologia, economia, história, se mostraram de grande relevância para esta pesquisa. Contudo, uma abordagem na área das ciências ambientais com enfoque acerca de reflexões sobre sustentabilidade sociocultural para esta população encontrou limitações na falta de fontes substanciais, o que justificou, inclusive, a realização da pesquisa.

Assim, diante da relevância destas pesquisas, cabe citar, sucintamente, o que já foi produzido. Suas abordagens procuram entender e refletir sobre as causas e consequências

dos deslocamentos para a cidade de Boa Vista, como vivenciam no cotidiano citadino, diversos problemas de ordem sociocultural, econômico, dentre outros, focalizando as experiências nos processos sociais, históricos, culturais, políticos e econômicos vivenciados no contexto urbano de Boa Vista.

Essas pesquisas acadêmicas, diagnósticos e cartografias, sistematizadas no Quadro 2, foram obras que figuraram importantes fontes secundárias, consideradas relevantes para a consecução dos objetivos do estudo.

Quadro 2 - Trabalhos envolvendo indígenas do perímetro urbano de Boa Vista/RR

Autor (es)	Título	Área de estudo	Ano
FERRI, Patrícia.	Achados ou perdidos? A imigração indígena em Boa Vista.	Antropologia	1990
FARAGE, Nádia	As Muralhas do Sertão: Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização.	Ciências Sociais	1991
SANTILLI, Paulo.	As fronteiras da república: história e política entre os Macuxi do Vale do Rio Branco.	Antropologia	1994
BRAZ, Azenate A. de Souza.	Relações interculturais: a vivência do índio Macuxi em Boa Vista(anos 80 – 90).	História Social	2003
SOUZA, Eliandro Pedro de; REPETTO, Maxim; (orgs).	Diagnóstico da situação dos indígenas na cidade de Boa Vista.	Diagnóstico	2007
SOUZA, Ana Hilda C.	População indígena de Boa Vista/RR: uma análise sócio-econômica.	Economia	2009
OLIVEIRA, Reginaldo G. (Org)	Projeto Kuwi Kiri: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima.	História	2010
CAMARGO, Leila M.	Viver entre dois mundos: uma análise das práticas discursivas das mulheres indígenas da cidade de Boa Vista-RR, sobre o direito de ser índia urbana.	Letras	2011
MELO, Luciana Marinho.	Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: Entre os Macuxi e Wapichana da Cidade de Boa Vista – Roraima	Preservação do Patrimônio Cultural.	2012
LIMA, Carmem Lúcia Silva, et al. (orgs).	Nova Cartografia Social da Amazônia: Indígenas da cidade de Boa Vista, Roraima: moradores da Maloca Grande.	Cartografia	2012
FRANK, Nelita.	A experiência de mulheres indígenas Wapichana e Macuxi em deslocamentos na fronteira Brasil-Guyana: um estudo sobre gênero e narrativas autobiográficas.	Ciências sociais	2014

(Continua...)

(Conclusão)

LIMA, Carmen Lúcia et al. (orgs).	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Indígenas Catadores de Materiais Recicláveis.	Cartografia	2014
SANTOS, Roseli B. Silva dos	Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista/RR.	Ciências Sociais	2014
FRANK, Nelita, et al. (orgs).	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Deslocamento de Mulheres Indígenas da Guyana: enfrentando preconceitos e valorizando os conhecimentos tradicionais.	Cartografia	2015

Fonte: Da autora.

O trabalho de Ferri (1990) revelou-se como o pioneiro nas literaturas dos indígenas em área urbana de Boa Vista. Apresentou a evidente submissão indígena na relação do contato com o europeu, especialmente nos trabalhos manuais braçais masculinos e domésticos femininos. Além das características dos entrevistados, como origem étnica, tempo de permanência em Boa Vista, composição da família e outros elementos identitários, a autora identificou a demanda por trabalho e estudo como o principal fator no deslocamento para a cidade, concentrando-se nas áreas periféricas. Esta pesquisa revelou que, com algumas adaptações, os indígenas reproduzem os traços de sua identidade cultural. O contraponto com este estudo demonstra que o agravamento da atual condição sub-humana vivida por uma parcela dos indígenas em Boa Vista, já se configura há muito tempo e só tem sido crescente ao longo dos anos, o que demanda estudos e estratégias de solução.

Os trabalhos de Farage (1991) e Santilli (1994) contribuíram para a abordagem histórica que impactou a identidade cultural dos povos indígenas, habitantes ancestrais do Vale do Rio Branco, região de atual ocupação do Estado de Roraima. Os autores abordam, sobretudo, o trabalho escravo imposto aos indígenas, na formação das fronteiras nacionais nesta região das Guianas. Santilli centralizou suas análises nos povos Macuxi, abordando a expansão da pecuária e do garimpo sobre seus territórios. Enquanto que Farage centralizou sua análise nos Wapichana, abordando a história dos povos do Rio Branco nos séculos XVII e XVIII. Os autores destacam o papel que os povos indígenas exerceram enquanto barreiras para impedir a cobiça e o interesse de outras nações, como os holandeses e os espanhóis no Vale Amazônico.

A dissertação de Braz (2003) partiu da ideia de que o contato entre indígenas e não indígenas foi marcado pelo conflito e pela tensão, e que tal processo pode ter forjado uma cultura híbrida, porém, com fortes aspectos da identidade cultural indígena. A partir de depoimentos orais e levantamento de jornais, a autora fez um contraponto entre a representação que os indígenas fazem de si próprio e a imagem construída pela imprensa, procurando dar-lhes mais visibilidade na história. Contribuiu para a percepção das ressignificações culturais em contexto urbano, de como se processam suas relações interculturais, como uma categoria específica.

O Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (UFRR), representado pelo antropólogo social Dr. Maxim Repetto, juntamente com a Organização Indígena ODIC, coordenou e relatou, na revista intitulada *Diagnóstico da Situação dos Indígenas na Cidade de Boa Vista-Roraima*, os resultados do Censo Indígena, realizado pela ODIC, em 2006. Neste relatório, os autores descrevem informações preliminares acerca do conceito de cidadania, vivenciada pelos indígenas, ao levantar as temáticas mais preocupantes para sua sobrevivência em Boa Vista. Foi o trabalho pioneiro realizado no âmbito de uma organização indígena, portanto, as reivindicações políticas apresentadas foram subordinadas às próprias experiências e percepções indígenas. Ao revelar as condições de precariedades de vida do indígena no ambiente urbano de Boa Vista, trouxe importantes contribuições para esta pesquisa.

A dissertação em Economia desenvolvida por esta autora (SOUZA, 2009) revelou problemas econômicos e sociais, oriundos do fenômeno do deslocamento para Boa Vista. Por meio de uma pesquisa com um grupo amostral sobre os dados da renda familiar de 384 indígenas, se identificou vários problemas de ordem econômica oriundos da falta de capacitação profissional e educacional. Esses problemas foram associados à teoria econômica das “falhas existentes no mercado”, apontados como possíveis agravantes no fato de 64% dos indígenas encontrarem-se na Linha de Indigência. Contribuiu com dados quantitativos, na reflexão de uma urgente implementação de políticas diferenciadas para atendimento dos indígenas.

O departamento de História da UFRR, representado pelo Dr. Reginaldo Gomes de Oliveira (2010) juntamente com a ODIC, organizaram um relatório das “oficinas culturais”. Foram abordadas nesses encontros, as experiências indígenas na cidade, centralizando-se nas narrativas das suas memórias coletivas partilhadas. Foram realizados

em cinco bairros de Boa Vista, com maiores concentrações de indígenas, assistindo, portanto, um universo de aproximadamente quatrocentos (400) pessoas. Discutiram-se temas que contemplaram questões históricas, culturais, de direitos e cidadanias dos indígenas na capital de Roraima. O relatório veio a contribuir na acepção da realidade histórica e cultural dos atuais deslocamentos para Boa Vista, também trazendo elementos da experiência indígena na cidade, que implica no reconhecimento de si mesmo como objeto e sujeito da história, evidenciando-se o orgulho de “ser indígena”, além dos principais motivos do deslocamento para a área urbana, principais dificuldades na cidade, e os sonhos que alimentam sua permanência no ambiente urbano.

A dissertação de Camargo (2011) investigou o processo discursivo sobre identidades de grupos indígenas vivendo em cidades de regiões de fronteira, como o caso de Boa Vista, com bases nos enunciados das mulheres indígenas membros da ODIC. Teve como viés analítico a Análise Crítica do Discurso, centralizando-se na “produção de sentidos” dentro de uma perspectiva de movimentos, fluxos e trânsito. Contribui para perceber como a democratização permitiu aos grupos assujeitados (em formações discursivas hegemônicas) a empreenderem lutas por seus espaços e seus direitos, reconstruindo-se por meio das práticas discursivas. No caso dos Macuxi e Wapichana, esses povos vem procurando construir suas memórias coletivas a partir do trabalho com narrativas, onde a cidade de Boa Vista aparece como um lugar de memória ancestral.

A dissertação de Melo (2012) revelou como os povos Macuxi e Wapichana se organizam socialmente e constróem suas referências socioculturais em contexto urbano. Pela abordagem dos aspectos históricos e sociopolíticos da presença de tais grupos na cidade, a autora conduziu a análise de categorias como identidade, língua e pertencimento. Usou como fio condutor do trabalho de campo, os espaços de sociabilidade e de atuação política de tais grupos: os encontros mensais promovidos pela Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC) e as aulas das línguas Macuxi e Wapichana nos bairros periféricos e na Universidade Federal de Roraima (UFRR). Trouxe importantes contribuições, acerca do impacto que a cidade de Boa Vista produz na vivência dos indígenas Macuxi e Wapichana que nela passam a lastrear suas referências culturais, visões de mundo e práticas sociais.

O material produzido por meio dos fascículos das cartografias coordenados por Lima et al.; ODIC (2012); Lima et al.; ODIC (2014) e contribuição da Associação *Kuwai Kîrî*; Frank et al.; Associação *Kapoi* (2014) podem ser usados como instrumentos para o

fortalecimento das organizações indígenas para evidenciar as possíveis violações dos direitos indígenas. Por meio de mapeamentos foi possível revelar as coletividades que se encontram em situação de vulnerabilidade, a exemplo dos indígenas vivendo no Aterro Sanitário, e apresentar suas demandas. Foram elaborados pelos próprios indígenas, que passam por capacitações, através de oficinas e minicursos ministrados por lideranças locais nos bairros periféricos, com maior incidência de moradores indígenas. Esses três fascículos tiveram importante contribuição, no sentido de explicitar suas articulações e movimentos enquanto organizações coletivas, favorecendo a cidadania ressignificada indígena.

A dissertação de Frank (2014) revela a experiência de mulheres indígenas Wapichana e Macuxi, notadamente membros de organizações, com destaque para a Associação *Kapoi*. São indígenas que tiveram suas trajetórias marcadas pelos deslocamentos na fronteira internacional Brasil-Guyana. A autora centralizou sua análise por meio do método de narrativa autobiográfica. Os resultados da pesquisa da autora consistiram em importantes contribuições: primeiro por favorecer a percepção do esforço das mulheres em aprender a viver no mundo dos “brancos”, acessando elementos e se apropriando das habilidades e meandros da cozinha não indígena; o segundo foi perceber o desejo de aprender, por parte das mulheres indígenas, a fazer o artesanato como projeto de se ter mais autonomia e não mais precisar trabalhar como domésticas; e o terceiro, foi notar a vontade de fortalecer as redes de relações e de situar a Associação *Kapoi* como um espaço ideal de reprodução dos modos de vida nas comunidades.

A tese de Santos (2014) tem como temática os processos de identidade dos indígenas trabalhadores na construção civil na cidade de Boa Vista- RR, a partir das interações sociais. O seu recorte metodológico se constitui a partir da prática etnográfica. Por meio do campo empírico, foi possível a autora fazer uma análise do espaço citadino na vida dos povos indígenas perante os processos de exploração destes no mundo do trabalho. As contribuições para esta pesquisa são oriundas das reflexões apreendidas pela autora sobre a identidade étnica do sujeito indígena, especialmente no meio urbano, que não está configurado apenas por uma etnia descrita ou assegurada pela língua ou pela cultura, mas também pelo percurso social que vai sendo incorporado, para constatar como a dinamicidade da cultura faz ser e permanecer indígena, pelos traços da sua identidade cultural indígena.

Tendo sido apresentadas algumas contribuições das bibliografias que envolveram as produções originais dos indígenas e produções acadêmicas, passa-se à apresentação da caracterização da temática discutida nesta pesquisa.

1.4 Caracterização da temática

Nesta pesquisa, o tema sustentabilidade é abordado sob uma perspectiva sistêmica de dimensões, por meio de uma reflexão contextualizada em ambiente urbano. Neste espaço, delimitado pelo perímetro urbano de Boa Vista, os povos indígenas Macuxi e Wapichana vêm se autoconstruindo socioculturalmente. Para tanto, articulam-se em organizações para buscarem reconhecimento e visibilidade de sua identidade cultural indígena. As reivindicações, dadas nesta natureza, foram teoricamente entendidas como ideia de sustentabilidade que para este recorte empírico, foram compreendidas na dimensão social e na dimensão cultural. Porém, essas duas dimensões integram-se no conjunto universo das demandas representado pelas organizações, o que conduziu, à denominação de sustentabilidade sociocultural.

Por meio das dimensões citadas, foi possível fazer um reordenamento de termos para definir as organizações indígenas, que passaram a ser classificada em “agência”, “entidade” ou “espaço de fortalecimento da identidade indígena”. Esses termos foram sendo cunhados, na medida em que se observou o redimensionamento circunstancial dos objetivos das organizações, conforme lhes era oportuno, diante dos dilemas e conflitos impulsionadores de suas bandeiras de luta, respectivamente, na busca de seus direitos, no reconhecimento de sua identidade cultural e afirmação da própria identidade indígena entre seus membros. Assumindo, portanto, perspectivas de dimensão cultural ou social, ou mesmo, sociocultural.

Cabe destacar que esses limites conceituais não se tratam de uma exclusividade, servem apenas para contribuir no processo de interpretação. A concepção do termo “agência” partiu do entendimento de que as organizações indígenas atuam como espaço de fomento e intermediações na busca de soluções no âmbito das políticas públicas para as situações concebidas como desiguais e contraditórias pelos indígenas que se encontram em

Boa Vista. Portanto, na medida em que, emblemam a questão dos seus direitos como foco central, esta situação pode estar demarcada dentro da dimensão da sustentabilidade social.

Quanto à concepção do termo “entidade”, centralizou-se na demanda coletiva comum indígena que se pode considerar como uma unidade. Neste aspecto, o traço central da unidade encontra-se na busca de reconhecimento e visibilidade para identidade cultural indígena, que pode ser demarcado pela sustentabilidade cultural. Essas duas dimensões encontram-se, de forma mais expressiva, nas relações de aspectos externos, quais sejam, entre indígenas e a sociedade não indígena.

Já com relação ao termo “espaços de fortalecimento da identidade indígena”, expresso nas relações de âmbito interno, corrobora-se com Melo (2012, p.69):

As reuniões dos indígenas da cidade também podem ser consideradas como um espaço de trocas, onde afloram relações amistosas e sentimentos de pertencimento étnico, uma vez que são nessas ocasiões que os participantes não encontram barreiras linguísticas para conversarem entre si na língua nativa, bem como aproveitam os encontros para compartilharem experiências de vida comuns aos povos que residem na cidade, especialmente ao término das reuniões.

Para esta classificação, verifica-se por meio da análise da autora, um alcance de âmbito interno, proporcionado pela dimensão sociocultural. Importante se faz destacar que trata-se de uma primeira contribuição ao tema sem a pretensão de serem conclusivas, sobre a sustentabilidade sociocultural para os indígenas em área urbana. Porém, podem contribuir sobre possibilidades de se criar meios de implementar a sustentabilidade em diversos, ou mesmo todos os campos da realidade.

Diante desta perspectiva, adicionada do aporte de Leonardo Boff (2015), a sustentabilidade é fundamentalmente tratada nesta pesquisa no que se entende por continuidade, expansão e realização das potencialidades da civilização humana em suas várias expressões, contextualizada segundo uma perspectiva por sobrevivência por meio da participação de grupos que se encontram em relações de conflitos socioculturais. Esta lógica foi identificada na conscientização dos povos indígenas, por meio das suas organizações coletivas, conforme já exposto.

A sustentabilidade tem-se firmado como o novo paradigma do desenvolvimento humano. Para Jacobi (2003), surge das discussões entre sociedade, ambiente e desenvolvimento, como premissa da construção de uma sociedade solidária e justa,

portanto, assume um papel central nas reflexões acerca do desenvolvimento. Como tal, deve aglutinar os vários grupos sociais na promoção de uma série de atividades em nível local, que impliquem mudanças no atual padrão de desenvolvimento, integrando as dimensões socioeconômicas, políticoinstitucionais, culturais e ambientais da sustentabilidade (BRASIL, 2003).

Os povos indígenas caracterizam-se como grupos étnicos que vêm se autoconstruindo culturalmente, diante das conflituosas circunstâncias de contatos, a que historicamente foram submetidos, tentando legitimar sua identidade cultural indígena, e por meio delas, instituírem-se sujeitos desse processo de significação (ARRUDA, 2001). No contexto urbano, perspectivas de atendimento para sua sobrevivência os motivam a buscarem intervenção nos processos de desenvolvimento econômico e sociocultural, para assegurarem sua sobrevivência e direitos de cidadão, especialmente na cidade de Boa Vista, capital de Roraima. Nestes aspectos, a ênfase repousa na reflexão das aproximações de suas expectativas com as possibilidades de condições urbanas que possam promover a sustentabilidade sociocultural para essa população.

Reconhece-se que em cada grupo humano há uma identificação cultural que o torna singular em relação aos demais grupos. É oportuno considerar que os indígenas no contexto urbano estão sempre interpretando e ressignificando as situações, os aspectos culturais a partir de sua identidade cultural indígena. Desse modo, o critério da ênfase aos grupos étnicos Macuxi e dos indígenas Wapichana associa-se diretamente à contingência populacional indígena de maior expressividade no Estado, também na capital Boa Vista. Neste cenário de contingência populacional, Roseli Souza (2014, p. 49) enfatiza o papel do povo Macuxi, como pioneiros e maior destaque “na luta pela terra e busca de reivindicação de seus direitos, existindo neste processo também uma identidade política”.

Atualmente os indígenas Macuxi compõem um quadro populacional de 29.931 pessoas (FUNASA, 2010), constitui o maior grupo indígena. No contexto das comunidades, habitam especialmente a Terras Indígenas (TI) Raposa Serra do Sol - mais populosa e extensa – e TI São Marcos, além de pequenas áreas nos vales dos rios Uraricoera, Amajará e Cauamé. Contudo, sua parentela, assim como também dos Wapichana, estende-se em sua maioria por território guianense, e em menor quantidade no venezuelano.

Os Wapichana constituem a segunda etnia mais numerosa de Roraima, com 7.832 pessoas (FUNASA, 2010). Contudo, na ocasião do contato com colonizadores, há consenso entre pesquisadores que esta etnia já foi a mais numerosa entre os grupos indígenas que habitavam o Vale do Rio Branco (FERRI, 1990; FARAGE, 1991). São moradores das savanas do nordeste de Roraima, onde na região da Serra da Lua entre o Rio Branco e o Rio Tacutu, marco geográfico que limita a fronteira física do território da República Federativa do Brasil com a República Cooperativista da Guiana, está a maior representatividade desse povo. Já dos baixos rios Uraricoera ao Surumu, as aldeias são compostas por Wapichana e Macuxi. A mistificação dos Wapichana com povos da etnia Taurepang são verificadas nos rios Surumu e Amajari (FARAGE, 1997).

Com relação ao fenômeno local da mobilidade indígena para Boa Vista, Maxim Repetto (2008b) avalia que ocorre de forma similar aos demais deslocamentos para as cidades em outras partes da América. Para o autor, os povos indígenas do continente americano viveram processos marcantes de reagrupamento social e cultural, bem como um refluxo territorial marcante que se estende até os dias atuais. Neste processo, alguns perderam o vínculo com o lugar de origem, contudo, em áreas urbanas buscam espaço para afirmação dos seus padrões culturais. Em outras palavras, o território físico e simbólico tradicional dos indígenas, onde seus valores culturais, morais e religiosos estavam depositados, pode se tratar, atualmente, de um espaço conflitante, que os induz ao deslocamento.

Desse modo, um estudo acerca desta temática contribui no sentido de levar a cultura indígena ao reconhecimento e valorização, uma vez que, na interação das relações interétnicas, constitui a formação de identidade das pessoas indígenas ou mesmo não indígenas de Roraima. São povos que sobreviveram a um passado de conflito, e, atualmente, não fogem à responsabilidade de reelaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido: estão ativos, vibrantes, inventivos, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo. Dessa forma, não se procurou reconstruir a trajetória das reivindicações dos movimentos, mas trabalhar com os momentos dos encontros, dos choques ou alianças que ocorrem. Por conseguinte, a atuação cidadã, por meios de reivindicações, expressas pelas pautas das organizações indígenas para demandas na cidade, revelaram que estas assumem cada vez mais um espaço central em agendas que contemplem articulação entre atores e políticas. Tendo sido apresentados estes esclarecimentos, passa-se à apresentação

do diálogo interdisciplinar que orientou o desenvolvimento da pesquisa.

1.5 O diálogo interdisciplinar

Esta pesquisa veio contribuir com um estudo sobre as continuidades e ressignificações dos aspectos da identidade cultural indígena, (representada pelas crenças, artes, cosmologias, morais, leis, costumes e outras aptidões e hábitos), fortalecidos pelas reivindicações em organizações coletivas, favorecem reflexões acadêmicas na área da sustentabilidade sociocultural dos indígenas que se encontram na área urbana de Boa Vista, capital do Estado de Roraima.

Este processo foi possível na medida em que se buscou o diálogo com a interdisciplinaridade. Edgar Morin (2015) vem contribuir informando que a ciência é intrínseca, histórica, sociológica e eticamente complexa. Aponta que as disciplinas devem se coordenar em torno de uma concepção organizadora comum. Assim, mesmo sendo desenvolvida na área das Ciências Ambientais, contudo, houve a necessidade epistemológica de abrir para outras paralelas do saber nas ciências humanas e sociais aplicadas.

Desse modo, considerou-se a indicação de Henrique Leff (2002, p. 60), dada da seguinte maneira: “A problemática ambiental na qual confluem processos naturais e sociais de diferentes ordens de materialidade não pode ser compreendida em sua complexidade nem resolvida com eficácia sem o concurso e integração de campos muito diversos do saber”. De fato, somente a partir de um olhar sob a ótica dos outros, se tornou mais possível dialogar no campo da operacionalidade para a consecução dos objetivos. Haja vista que os problemas, resultados de ações humanas, são interdisciplinares, assim, abrem-se conexões para estudos dos processos de vida e de ação.

Diversas áreas do saber como História, Antropologia Social, Psicologia, Sociologia, Administração, Economia, Geografia Humana e Política, dentre outras, contribuíram nas reflexões dessa construção científica. As utilizações dos aportes teóricos deram-se na medida em que se necessitou da complexidade científica, para analisar as questões relacionadas às situações empíricas, levantadas em campo. Ademais, Barth ([1969]2000), acentua que os valores êmicos passam a ser compreendidos com base na força heurística

dos significados que os sujeitos dão às suas interpretações. Dessa forma, foi possível emergir o estado da arte na temática que envolve grupos indígenas que se encontram na área urbana de Boa Vista e a busca no reconhecimento por seus direitos enquanto cidadãos.

Considera-se pertinente, para o universo desta investigação, trazer as nomenclaturas de maior ressalva, utilizadas neste trabalho. O termo acadêmico para definir os sujeitos desse estudo tem sido abordado de diversas formas, como “índio ou indígena urbano”, “índio citadino”, “índio que está na cidade”, inclusive, comumente utilizado pelos próprios indígenas como uma forma de visibilidade para identificá-los contrastivamente em relação aos demais grupos sociais na cidade, como também daqueles que residem nas comunidades. Embora os termos citados sejam válidos, contudo, pareciam não fornecer uma dimensão do estado de transitoriedade e fluidez, revelado nesta pesquisa, acerca das mobilidades indígenas que circulam entre a área urbana de Boa Vista e as comunidades dentro dos territórios homologados como TIs no Estado. Assim, priorizou-se o termo “indígenas que se encontram” em Boa Vista, para referir-se ao público-alvo do estudo.

Outra ressalva quanto à nomenclatura, refere-se ao fato de se ter que operar com mais clareza em alguns paradigmas do termo da identidade, a partir das múltiplas questões que esse conceito suscita. Nestes aspectos, a delimitação conceitual teve seus nexos na identidade do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno abordados por Stuart Hall (2006), na identidade cultural indígena, também entendida como identidade indígena, a partir das características expostas por Fredrik Barth ([1969]2000) para grupo étnico e na identidade coletiva. Isso se evidenciou na medida da luta por visibilidade e reconhecimento de sobrevivência das raízes culturais indígenas, vividos na complexidade do contexto urbano de Boa Vista.

Outra ressalva, quanto à nomenclatura, refere-se ao fato de se ter que operar com mais clareza em alguns paradigmas do termo da identidade, a partir das múltiplas questões que esse conceito suscita. Nestes aspectos, a delimitação conceitual teve seus nexos na identidade do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno abordados por Stuart Hall (2004, 2011), na identidade cultural indígena, também entendida como identidade étnica ou simplesmente identidade indígena, a partir das características expostas por Fredrik Barth ([1989]2000) para grupo étnico e na identidade coletiva ou identidade política. Isso se evidenciou na medida da luta por visibilidade e reconhecimento de sobrevivência das raízes culturais indígenas, vividos na complexidade do contexto urbano de Boa Vista.

O termo “atualização” ou “ressignificação” cultural, definido por Caleffi (2003) mostrou-se apropriado para referir-se aos implementos dados aos símbolos e significados culturais, oriundos do processo natural e necessário para adaptação às mudanças nos segmentos sociais que exigem ajustes culturais. No caso dos indígenas que se encontram nas cidades, trata-se da maneira que encontraram para uma sucinta adequação às novas realidades na cidade. Porém, não significa perdas culturais ou identitárias, mas uma renovação direcionada pelo processo de desenvolvimento sociocultural que orienta a vida em sociedade. Como os indígenas estão inseridos neste processo, os elementos de sua cultura tradicional vão sendo ressignificados de acordo com seus contatos e interações com os sistemas de desenvolvimentos socioculturais.

Salienta-se ainda que, no diálogo com as políticas públicas, houve a necessidade de operar com o termo “indigenista”. A compreensão dada por Repetto (2008a) adequou-se aos propósitos da pesquisa, para definir o conjunto de ideias sobre os indígenas. Assim, o campo indigenista fica composto pelas políticas indigenistas e agências indigenistas. O primeiro termo usado para designar atitudes e ações de pessoas ou instituições não indígenas, para com esses grupos étnicos, e, o segundo, para as instituições credenciadas para operar essas políticas. Faz-se necessário esclarecer, portanto, que há uma diferença de função entre as “agências indigenistas” e as “agências indígenas”. Esta última refere-se a uma caracterização dada às organizações, a partir da interpretação feita acerca das expectativas dos próprios indígenas como espaço de reivindicação e fomento de seus direitos.

Tendo sido apresentados estes esclarecimentos, passa-se à apresentação dos procedimentos metodológicos gerais da pesquisa.

1.5 Procedimentos metodológicos gerais da pesquisa

A fundamentação metodológica foi baseada em Geertz (1989), Marconi; Lakatos (2003), Pais (2003), Jung (2004), Gil (2007), Goldenberg (2009), Chizzotti (2010). O quadro 3, apresenta uma síntese da caracterização geral da pesquisa.

Quadro 3- Caracterização geral da pesquisa

PROBLEMA		OBJETIVOS	MÉTODO	PÚBLICO-ALVO
Abordagem qualitativa		Exploratória Descritiva	Indutivo	Indígenas Macuxi e Wapichana
COLETA DE DADOS				
DADOS PRIMÁRIOS			DADOS SECUNDÁRIOS	
Entrevistas		Observação	Teses e dissertações Produções do protagonismo indígena como: diagnóstico de organizações e fascículos de cartografias Livros, revistas, periódicos, artigos científicos, anais, jornais, dentre outros.	
Líderes indígenas	6	Diário de campo		
Protagonistas detentores de conhecimentos e cultura indígena	5	03 Organizações 01 Aterro Sanitário Municipal.		
Agentes indigenistas	3	04 estandes de artesanatos.		
ANÁLISE DOS DADOS				
Análise do discurso/Análise do conteúdo				

Fonte: Da autora.

Do quadro 3, verifica-se que, frente ao contexto da abordagem do problema da pesquisa, o principal método foi o indutivo. Segundo Gil (2007), este método procede à observação do particular para o geral. Com efeito, a partir das percepções dos líderes de organizações indígenas e demais protagonistas das causas indígenas na cidade, uma proposição mais geral foi estabelecida ao inferir parâmetros e generalizações para a população indígena que se encontra em Boa Vista.

Quanto à problemática, a pesquisa assumiu caráter majoritariamente qualitativo. Inspirado em uma análise longitudinal, tomou-se como ponto de partida as percepções dos líderes e demais protagonistas indígenas e suas atividades de liderança junto aos demais membros das organizações indígenas.

Com base no objetivo geral, caracterizou-se como exploratória, pois identificou fatores e dimensões que caracterizaram as organizações políticas em entidades, agências e espaços de fortalecimento e reafirmação étnica. Ainda quanto aos objetivos, a pesquisa se revelou descritiva na medida em que se expôs o contexto histórico e sociocultural que impactou a identidade cultural indígena Macuxi e Wapichana no contexto da formação do Estado de Roraima. Também descreveu as circunstâncias que levantaram os fatores para a

caracterização exploratória dos dilemas sociais e conflitos culturais vividos pelos indígenas Macuxi e Wapichana, no que diz respeito a se organizarem politicamente para reconhecimento e visibilidade dos elementos socioculturais de sua identidade, buscando compreender as relações entre si e os conceitos envolvidos na pesquisa.

Para fins do presente estudo a população-alvo foi identificada prioritariamente como os povos indígenas Macuxi e Wapichana que se encontram na área urbana de Boa Vista. Trata-se de grupos étnicos organizados politicamente, formando uma presença marcante, no aspecto da diversidade cultural na capital. Contudo, os colaboradores diretos na pesquisa foram constituídos por pessoas que detêm a principal representatividade na estratificação social das organizações indígenas. Esses interlocutores foram denominados de sujeitos centrais.

Os interlocutores do núcleo dos sujeitos centrais foram compostos por líderes diretos de organizações e movimentos indígenas. São seis pessoas que atualmente ocupam o cargo de presidência e vice-presidência, por meio de eleição entre os membros da organização. Outros colaboradores ainda no núcleo dos sujeitos centrais contribuíram para a consecução dos objetivos da pesquisa. Foram cinco protagonistas, articuladores de organizações em bairros da cidade, que demonstraram conhecimentos e participação nos movimentos indígenas, demandantes de conhecimento sobre culturas indígenas e falantes da língua materna, dentre outros atributos.

De acordo com as convenções dadas aos sujeitos centrais, segue uma breve descrição de suas funções: os interlocutores identificados como ES4 (Wapichana) e ES9 (Wapichana) são fundadores e presidentes eleitos de organizações indígenas; ES8 (Wapichana) ocupa atualmente o cargo de presidente; ES1 (Macuxi) atuou em uma presidência em transição no transcorrer da pesquisa; ES5 (Macuxi) atua como vice-presidente e ES3 (Macuxi) é vice-presidente e coordenador de um movimento indígena.

Com relação aos cinco demais protagonistas, estes são identificados como: ES2 (Wapichana) que atua em articulação de organização indígena em um bairro de predominância Macuxi, atua na docência e fortalecimento da língua materna e danças indígenas, também, atua na interlocução e apoio aos indígenas vindos da Guiana; ES6 (Macuxi) atua na vice-coordenação do Conselho Fiscal da Cooperativa Unirenda e ministra oficinas de materiais recicláveis pela Economia Solidária; ES7 (Wapichana) atua na

articulação de organização indígena em um bairro de predominância Wapichana, atua no fortalecimento de comidas típicas dentre outros elementos da identidade indígena; ES10 (Macuxi) atua em articulação e fortalecimento de organização indígena em um bairro de predominância Wapichana, recebe e orienta indígenas vindos da Guiana, articula junto ao Ministério do Trabalho os direitos indígenas trabalhista. ESI (Ingaricó) atuante desde jovem em lideranças de questões indígenas em nível regional e nacional, direção de escolas, foi vereador, e atualmente assume a pasta de secretário na Secretaria Estadual do índio do Estado de Roraima e membro suplente da Comissão Nacional de Políticas Indigenistas.

No diálogo com as esferas públicas, surgiram outros colaboradores denominados de sujeitos complementares. Assim, foram entrevistados três gestores não indígenas, que assumem funções de agentes indigenistas nas esferas Federal, Estadual e Municipal, em órgãos relacionados a assuntos indigenistas no Estado de Roraima.

De acordo com as convenções dadas aos sujeitos complementares, segue uma breve descrição de suas funções: RC1 atua como agente indigenista junto ao Poder Público Federal; RC2 atua como gestor da unidade Gestora de Atividades e Meio, junto aos Poder Público Estadual e RC3 é superintendente de Assuntos Indigenistas junto ao Poder Público Municipal.

1.6 Estrutura da tese

Para melhor sistematizar a estrutura e compreensão na descrição desta tese, optou-se por descrever em cada capítulo o procedimento metodológico para a consecução de seu objetivo. Dessa forma, cada capítulo na tese se revelou auto-suficiente. Portanto, foram descritos sistematicamente, a metodologia adequada, com seus respectivos públicos-alvo, instrumento de coleta de dados, procedimentos de análise a partir dos dados coletados, no sentido de atingir o respectivo objetivo do capítulo.

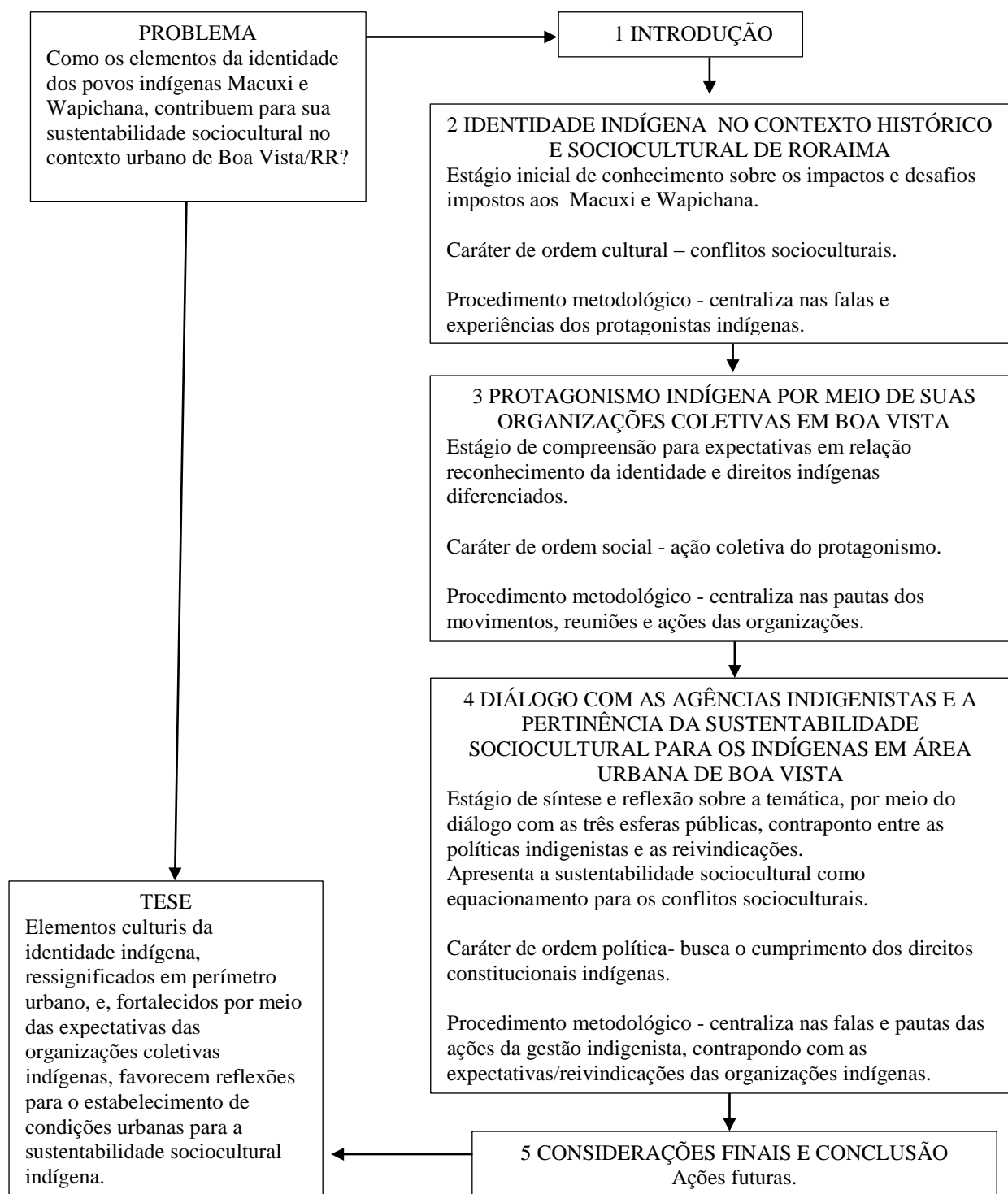
O trabalho focalizou cinco discussões centrais, convertidas em capítulos. O primeiro capítulo está apresentado nesta introdução. No segundo, tratou-se do contexto da colonização de Roraima, e conquista da fronteira do Extremo Norte do Brasil, tendo como eixo central o impacto deste processo na identidade cultural indígena Macuxi e Wapichana.

Em seguida abordou-se como os indígenas resistiram a tal processo, evidenciando seus modos de interações sociais, continuidades e atualizações culturais dos Macuxi e Wapichana no espaço urbano.

No terceiro capítulo procurou-se apresentar o contexto da polifonia de vozes do protagonismo indígena, organizado em conselhos, associações, dentre outras expressividades coletivas, fazendo emergir no campo social os movimentos indígenas. Destaca-se esse protagonismo por meio das articulações de três organizações coletivas, buscando evidências e direcionamento dos seus campos de ações, manifestações e reivindicações, enquanto agências, entidades ou espaço de fortalecimento da identidade cultural indígena no contexto urbano de Boa Vista.

No quarto capítulo, levantou-se, junto ao campo das políticas públicas existentes nas esferas administrativas federal, estadual e municipal, os elementos ou aspectos que possam atender as expectativas das organizações indígenas. Buscou-se conhecer a percepção dos gestores de instituições indigenistas sobre as demandas e cultura dos indígenas em Boa Vista. Ainda no quarto capítulo, buscou-se fazer um contraponto das expectativas das vozes indígenas, com aproximações no campo das dimensões social e cultural, para refletir a sustentabilidade sociocultural dos indígenas. Na conclusão serão apresentados os principais resultados do trabalho conforme os objetivos, as limitações e avanços, bem como as ações para pesquisas futuras. O fluxograma na Figura 1 sintetiza a relação entre o problema da pesquisa e a conexão entre os capítulos para melhor explicitar a estrutura da tese.

Figura 1 - Fluxograma da conexão entre os capítulos da tese



Fonte: Da autora.

2 IDENTIDADE INDÍGENA NO CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIOCULTURAL DE RORAIMA

Este capítulo tem como objetivo apresentar em primeiro momento como foi impactada a identidade dos povos indígenas Macuxi e Wapichana pelas implementações estratégicas da colonização portuguesa na fronteira do Extremo Norte, região onde se encontra o atual Estado de Roraima, a partir do século XVII. Nestes aspectos, apresenta um caráter de ordem cultural. Está estritamente relacionado com os impactos e novos desafios impostos aos povos indígenas que tradicionalmente habitavam a região.

Considera-se que os flagrantes agravos aos costumes tradicionais dos indígenas, por meio da invasão de seus territórios, converteram-se em conflitos e interesses que motivam os atuais deslocamentos para os centros urbanos, onde imersos neste ambiente, reatualizam os elementos de sua identidade cultural. Portanto, o capítulo, tem como objetivo conhecer as formas de convivência e organização social, continuidades e atualizações culturais dos indígenas Macuxi e Wapichana no espaço urbano. Do ponto de vista das ações intelectuais, este capítulo, refere-se a um estágio inicial de conhecimento acerca da temática da investigação.

Neste contexto, evidencia-se o processo histórico de colonização portuguesa, que marcou o início dos conflitos identitários que afetam as relações socioculturais na cidade. Nestes termos, apresenta uma compreensão da necessidade de construção de novas identidades pelos indígenas, na busca de visibilidade de sua cultural, especificamente relacionadas aos aspectos da sua identidade cultural para a sobrevivência no centro urbano.

2.1 Procedimentos metodológicos do capítulo

Neste item será apresentado o procedimento metodológico para a consecução do objetivo do capítulo. Será descrito como se caracterizou, desenvolveu e analisou os dados colhidos nas diferentes etapas da pesquisa. Evidenciou-se aspectos da pesquisa bibliográfica e de campo, instrumentos e técnicas de coleta de dados, observação, pesquisa documental e informações junto aos sujeitos centrais, que sustentaram a análise e discussões para consecução do objetivo geral da pesquisa.

2.1.1 Caracterização da pesquisa

Esta pesquisa caracterizou-se como descritiva na medida em que levantou características que permitiram, além dos aspectos descritos na introdução deste trabalho, identificar percepções que motivaram os indígenas ao deslocamento dos indígenas para a área urbana de Boa Vista, e como vivenciam o dilema de transitoriedade entre a cidade e suas comunidades. Procurou-se descrever o olhar indígena quanto às dificuldades cotidianas na imersão urbana de Boa Vista, que os motivaram a se organizarem coletivamente, como um espaço de materialização de identidade coletiva indígena na busca do fortalecimento da identidade cultural. Caracteriza-se também como exploratória, na medida em que levantou fatores que pudessem identificar o olhar do indígena e suas ressignificações culturais para preservar suas fronteiras simbólicas, principalmente aquelas relacionadas a questões culturais e espirituais.

Dada a complexidade da problemática empírica no contexto da realidade, para a organização, clareza e exatidão do conhecimento para a apreensão científica (MORIN, 2005), a pesquisa foi desenvolvida por meio da triangulação de procedimentos majoritariamente qualitativos. Segundo Mirian Goldenberg (2009, p.63) “essa combinação de metodologias tem por objetivo abranger a máxima amplitude na descrição, explicação e compreensão do objeto de estudo”. Neste universo de métodos, também contou-se com o viés reflexivo dado pela etnografia. Esta abordagem revelou-se necessária, na medida em que se recorreu à observação participante como instrumento utilizado que permitiu um olhar mais profundo da realidade, dos momentos de interação social e para sustentação dos estudos da análise do discurso dos interlocutores. Porém, delimitou-se como micro, devido ao tempo de convivência relacional, pois se estudou apenas uma parte do extensivo

cronograma anual de reuniões das organizações indígenas, na busca de dar ênfase às descrições concernentes às relações sociais de convivência em grupo.

As aproximações nos espaços de organização e associação política e naqueles de âmbito familiar, revelaram-se qualitativos, pois possibilitaram por meio de um processo de constante dialogicidade - antes, durante e após as entrevistas - conhecer alguns aspectos das experiências cotidianas dos indígenas. Ao considerar as dinâmicas em sua fluidez cotidiana do vivido, como fonte primeira de todo conhecimento, José Machado Pais (2003, p.29) sublinha: “As rotas do quotidiano são caminhos denunciadores dos múltiplos meandros da vida social”. Assim, pode-se fazer uma interpretação de questões relacionadas a sentimentos, motivações, crenças e atitudes individuais e coletivas dos indígenas, ou outros elementos da identidade cultural indígena, alicerçando a pesquisa pelo método funcionalista, por ser interpretativo. Goldenberg (2009, p.22), citando Malinowisk (1922), aponta que: “Cada cultura tem como função a satisfação das necessidades básicas dos indivíduos que a compõem, criando instituições capazes de responder a essas necessidades”.

Nestes aspectos a pesquisa considerou que as organizações e associações indígenas pesquisadas foram caracterizadas circunstancialmente em entidades, agências e espaços de fortalecimento e afirmação étnica, dentro de uma sociedade complexamente estruturada em grupos compostos por indígenas e não indígenas reunidos entre ações e reações sociais: pela dimensão cultural como a organização caracteriza-se como entidade; pela dimensão social, como agência para espaço de negociação e, pela dimensão sociocultural entre os grupos étnicos, como espaço para trocas e fortalecimento da identidade cultural.

Ao considerar a discussão antropológica fundamental na pesquisa, remete-se a Clifford Geertz (1989), ao atestar que uma interpretação antropológica consiste, apenas, em formular sistemas simbólicos de outros povos orientados por seus atos. O autor enfatiza que “a cultura mesmo” pertence ao nativo que, por sua vez, é composta pelas interpretações às quais submetem suas experiências.

A construção da pesquisa, utilizou-se dos procedimentos técnicos apresentados no Quadro 2:

Quadro 4 - Demonstração dos procedimentos da pesquisa

Procedimento	Objetivo	Instrumento	Sujeitos	Contexto
Pesquisa bibliográfica	Utilizar as contribuições das teorias, pesquisas empíricas, diagnósticos existentes como fontes secundárias.	Livros, revistas, periódicos, artigos científicos, teses, dissertações, anais, diagnóstico de agências indígenas, fascículos de cartografias, jornais, dentre outros.		Biblioteca da Univates, UFRR, Núcleo <i>Insikiran</i> , sites acadêmicos, site e-book, portal de teses e dissertação da CAPES, dentre outros.
Pesquisa de campo	Conhecer os espaços de trabalho, socialização e sedes das agências indígenas.	Anotações em diário de campo.	Pessoas anônimas com fenótipo indígena com seu estilo e aspectos das condições de vida. Trajes em praças.	Aterro Sanitário (Lixão) da cidade de Boa Vista, locais de socialização e atuação política dos indígenas, infraestrutura dos bairros, tipos de habitações, Bairros, sede das associações, Locais de reuniões, Locais de exposição dos artesanatos, casas dos entrevistados. Igrejas, eventos. sociais.
Observação assistemática	Sistematizar significações de aspectos observados inclusive iconográficos que merecem registros.			
Microetnografia e observação participante	Tomar conhecimento da forma de organização, pautas das reuniões e participação e comportamentos antes, durante, e após as reuniões.		Líder da agência indígena, membros da composição do grupo gestor, demais membros participantes e convidados.	Espaços de sociabilidade e reunião como: sede da agência; Polos nos bairros; Casas de apoio;
Registros fotográficos	Fornecer detalhes para maior sustentação às descrições.	Câmera fotográfica do celular LG G4 de 12 mega pix.	Entrevistados, transeuntes anônimos e participantes das reuniões.	Pesquisa de campo.
Entrevista semiestruturada	Identificar as percepções partir de suas experiências frente às suas reivindicações por reconhecimento na cidade de Boa Vista.	Termo de Livre Consentimento; Questões abertas focalizadas em temas específicos sobre as experiências enquanto líderes.	3 líderes de agências indígenas; 1 ex-líder de agência; 1 líder de movimento, 4 militantes.	Residência dos entrevistados, sede das agências da <i>Kuai'kri</i> , <i>Kapoi</i> e na UFRR.

(Continua...)

(Conclusão)

Pesquisa documental	Analisar fontes primárias e publicações específicas que não passaram por tratamento analítico, que possibilite fazer anotações sobre as questões indígenas.	Estatuto da ODIC; Estatuto da <i>Kuai'kri</i> ; Estatuto da <i>Kapoi</i> , Atas de reuniões; Cadernos de frequência.		Sede das agências indígenas.
----------------------------	---	--	--	------------------------------

Fonte: Da autora.

2.1.2 Procedimento na construção das informações junto aos sujeitos

O processo metodológico na construção das informações, inicialmente, ocorreu por meio de participação nos encontros do grupo de pesquisa do núcleo *Insikiran*¹⁵ da UFRR, no sentido de ampliar conhecimento teórico para sustentação nas análises, dada a formação acadêmica em Ciências Exatas. Nesta participação teve-se a oportunidade de encontrar o fundador e primeiro coordenador da Organização Indígena da Cidade (ODIC).

A partir de então, teceu-se uma teia de informações que conduziram os nexos do diálogo com o grupo gestor que, na ocasião, encontrava-se na coordenação. Já o contato inicial junto à Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima, denominada *Kapoi*, deu-se por meio da FUNAI, com informação do contato da vice-coordenação e com a agência indígena *Kuwai Kîrî* deu-se na ocasião da pesquisa de campo. Após o contato inicial, seguiu-se, junto às respectivas coordenações, o agendamento de uma conversa, para exposição dos propósitos, objetivos e resultados pretendidos com a pesquisa (ANEXO A, B e C). Seguiu-se o aceite da participação mediado pela formalização do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (APÊNDICE A).

A partir de então, solidificou-se uma aproximação, o que levou aos demais contatos. Contribuíram com a pesquisa, protagonistas atuantes em três organizações indígenas

¹⁵ Segundo Freitas e Torres (2013), o Núcleo *Insikiran* de Formação Superior Indígena da UFRR foi criado em 2001, após reivindicações de organizações políticas indígenas, em especial da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR). No âmbito do núcleo se realizam diferentes tipos de ações afirmativas voltadas a estudantes indígenas. Os cursos são destinados especificamente aos indígenas, inclui alguns projetos inovadores, dentre eles a formação intercultural para professores indígenas (Licenciatura Intercultural) e de gestores indígenas (bacharelado em Gestão Territorial Indígena) criado em 2009 e o curso de Gestão em Saúde Coletiva Indígena em 2012. Essa iniciativa da UFRR foi pioneira entre as Universidades Federais a ministrar um curso de graduação específico para os indígenas, bem como a primeira no País a garantir, no Ensino Superior, a formação de profissionais indígenas para gerir seus territórios.

politicamente articuladas para buscar garantir, efetivar e defender os direitos dos indígenas que se encontram na área urbana de Boa Vista, que serão oportunamente caracterizadas. Os sujeitos contatados foram unânimes em contribuir com a pesquisa. Essa unanimidade de participação levou à percepção de que os indígenas vêm concebendo que as produções acadêmicas se convertem em “armas ressignificadas” usadas como instrumentos para notoriedade de suas demandas.

Paralelamente, realizou-se a pesquisa documental junto às respectivas organizações indígenas. À medida que ia se obtendo os demais contatos, foram-se agendando as demais entrevistas. Contudo devido a viagens, deslocamento para as comunidades indígenas, encontros como tuxauas¹⁶, cumprimento do horário de trabalho, entre outros, alguns agendamentos - tanto para encontros iniciais, como para entrevistas - tiveram que ser remarcados por mais de até duas vezes.

Tal como na descrição investigativa de Mônica Dias (2007, p.84) sobre o fazer etnográfico, observou-se que não há como “fugir do código da reciprocidade”. Se por um lado deseja-se adquirir informações, compreender fatos e eventos, por outro, o informante pode ver nesta interação a oportunidade da obtenção de alguma dádiva. Ao analisar as frentes pioneiras de expansão como política demográfica do país, pela perspectiva sociológica de José do Souza Martins (1997), verifica-se que estas “negociações” foram sempre mediadas pelo processo de troca, ou seja, essa relação é histórica entre indígenas e não indígenas.

Desse modo, a cortesia nas relações de recebimento e fornecimento de informações em algumas situações, tiveram como contrapartida algum tipo de contra-dádiva, que buscou-se honrar. Algumas circunstâncias do cumprimento desta aliança com os sujeitos colaboradores estão oportunamente descritas, na medida em que se mostraram pertinentes para a construção da pesquisa. As entrevistas foram realizadas nos locais escolhidos pelos

¹⁶Termo definido a partir do contato com não indígenas, pelo Regulamento das Missões de 24 de julho de 1845, para concessão de títulos honoríficos pelo Estado às lideranças indígenas (SANTILLI, 2001). É utilizado na região do Rio Branco desde o processo da disputa fronteiriça, mediado pelos missionários e agências indigenistas. Ganhou força nos atuais contextos das negociações e processos políticos em que se defrontam ordens culturais distintas. Com o atributo de conhecedor da língua nacional e ampla influência nas relações de parentescos é a denominação dada para aquele representante político de uma comunidade, com capacidade para desenvolver as intermediações na busca de canalizar demandas de sua comunidade junto às agências indigenistas.

interlocutores - com exceção de apenas uma que foi realizada na UFRR - as demais foram realizadas nas residências que também funcionam como sede das organizações.

As entrevistas realizadas com os líderes de agências ancoraram-se num roteiro que lhes permitisse uma visão crítica acerca das suas percepções nos deslocamentos e vivências na cidade, porém seus discursos sempre sintetizavam as experiências coletivas dos demais membros das organizações por eles representadas. Portanto, os interlocutores, estava sempre buscando assumir uma postura política, dada sua função na composição do grupo gestor da agência indígena. Com relação às entrevistas realizadas com os demais protagonistas indígenas (APÊNDICE D), abordou-se primordialmente sua experiência pessoal e social na cidade, sua trajetória na organização indígena, enfatizando sua principal atuação na defesa dos direitos indígenas.

Visando garantir o sigilo da identidade dos colaboradores, constante no TCLE, os depoimentos foram identificados como Experiência do Sujeito (ES), em uma sequência matemática (ES_n), expressa pela fórmula abaixo:

$$ES_n, n \in \mathbb{N}, \text{ com } 1 \leq n \leq 10. \quad (1)$$

O quadro 5, apresenta a identificação dos sujeitos da pesquisa e as respectivas organizações indígenas a eles relacionadas.

Quadro 5- Identificação dos sujeitos e agências indígenas pesquisadas

Identificação	ES1	ES2	ES3	ES4	ES5	ES6	ES7	ES8	ES9	ES10
Agência indígena	ODIC	ODIC	<i>Kuwai Kîrî</i>	ODIC	<i>Kapoi</i>	ODIC	ODIC	<i>Kuwai Kîrî</i>	<i>Kapoi</i>	ODIC

Fonte: Da autora.

O quadro 6, traz o perfil das três organizações indígenas pesquisadas, maiores informações acerca das atividades, pautas, estatutos virão posteriormente em tópico específico.

Quadro 6 - Perfil das organizações indígenas pesquisadas

Organização indígena	Ano de fundação	Base social	Etnias	Natureza Jurídica	Atividades econômicas	
					Principal	Secundária
Associação Estadual Indígena <i>Kuwai Kîrî</i> ¹⁷ de Roraima (AEIKRR), antiga Associação Municipal Indígena <i>Guai'kri</i> de Boa Vista (AMIGB)	Outubro de 2004	Cerca de 500 pessoas	Predomi na Macuxi, Wapicha na, dentre outros grupos indígenas .	CNPJ 07.919.615/0001-65, Associação de natureza privada	Defesa de Direitos Sociais e Culturais Indígenas	Atividades de organizações associativas ligadas à cultura e à arte
Organização dos Indígenas na Cidade (ODIC)	Dezembro de 2005	Cerca de 1.500 pessoas		CNPJ 07.804.855/0001-14 autônoma de natureza privada.		Atividades ligadas à cultura e à arte; Artes cênicas, espetáculos e atividades complementares .
Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima <i>Kapoi</i> ¹⁸	Janeiro de 2012	213 pessoas	Macuxi e Wapicha na	Em processo de formalização , desde junho de 2014.	Defesa dos direitos e valorizaçã o indígena	Desenvolver o eco turismo, artesanato e extrativismo local.

Fonte: Da autora.

De forma geral, nos discursos destes interlocutores não se percebeu uma auto-denominação de povos minoritários em processo de libertação¹⁹, o que se pode perceber é o desejo incessante por seus direitos de cidadão materializados em políticas públicas. Políticas que acione para o reconhecimento singular da presença indígena na cidade, bem como para a importância do estabelecimento de condições para melhor ressignificação de elementos de sua cultura diante da necessidade de interação com não indígenas. Condições de sobrevivência com qualidade de vida, que na concepção central dos interlocutores, refere-se a ter condições de oportunidade para concorrer com os demais habitantes que se encontram na cidade.

¹⁷ O termo *Kuwai Kîrî* significa teso do buritizal ou parte mais alta da planta na língua Macuxi.

¹⁸ O termo *Kapoi* significa lua na língua Macuxi.

¹⁹ Pesquisas científicas, censos demográficos e diagnósticos socioeconômicos realizados por indígenas em área urbana de Boa Vista, atestados nesta pesquisa de campo, revelam que grupos socialmente majoritários, não foram capazes de subtrair a presença, trajetória e vivência dos indígenas. Nesta arena de pertencimento, estes povos estão vibrantes, reivindicando sua sobrevivência sociocultural urbana, impondo um maior apreço e respeito à sua cultura, fomentado por meio das organizações indígenas, a “construção uma narrativa de pertencimento que inter-relaciona os aspectos socioculturais engolidos pela história oficial e, posteriormente, pela sociedade em posse do poder público” (MELO, 2012, p. 50).

Importante destacar que em algumas entrevistas realizadas nas residências, certas respostas chegaram a assumir o caráter de grupo focal na modalidade vivencial. Esse recurso metodológico surgiu diante da espontaneidade de alguns indígenas presentes, que também manifestavam suas opiniões diante de questões que abordavam um assunto conflitante de suas experiências. Portanto, acabavam demonstrando sua percepção crítica, principalmente quando se levantava fatores que evidenciavam as dificuldades na cidade, preconceitos e falta de assistência por meio de políticas públicas. Essas intervenções foram consideradas pertinentes, na medida em que acrescentavam mais informações aos propósitos da pesquisa. Alguns recortes dessas intervenções estão oportunamente descritos nos resultados.

A análise dos discursos constantes nas falas dos interlocutores²⁰, representados pelos líderes de organizações indígenas - considerando sua representatividade no grupo gestor - deu-se mediante identificação pela pesquisadora das interpretações que se pôde identificar dos significados das experiências referentes às suas trajetórias culturais e sociais, assim como dos demais membros. Isto motivado por uma busca intensa de compreender as perspectivas dos indígenas Macuxi e Wapichana que se encontram no contexto urbano da capital de Roraima.

2.2 Identidade indígena e as estratégias de colonização

Faz-se pertinente recorrer aos relatos históricos que envolveram o vasto território, em parte hoje ocupado por Roraima- um dos mais novos estados brasileiros criados a partir da Constituição Federal de 1988 – e as relações que se estabeleceram entre os povos indígenas e as frentes do expansionismo português, para então poder dimensionar o impacto cultural sofrido pelos indígenas, para melhor estabelecer nexos com o estudo acerca da sustentabilidade sociocultural para os descendentes destes povos na atualidade. Em uma tese que analisa os processos de formação da identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil em Boa Vista, Santos (2014, p.40) sintetiza: “Os referenciais históricos que contemplam os processos de ocupação dos povos europeus,

²⁰ Cabe destacar que as transcrições das entrevistas foram literais, mantendo-se, portanto os eventuais erros de concordância originais dos entrevistados.

avançando pelos caminhos da região amazônica, são profundamente marcados pelas relações de conflitos interétnicos”.

A consolidação do domínio colonial na fronteira norte do Brasil, pela Coroa Portuguesa, deu-se pela perspectiva de preservação do território, temendo uma iminente invasão dos espanhóis e holandeses que penetravam pelas bacias hidrográficas dos territórios pertencentes aos povos indígenas. Acerca das relações socioculturais estabelecidas nesta região de fronteira entre os nativos e invasores e/ou colonizadores, sabe-se de atividades clandestinas como extração de drogas do sertão, e apresamento dos indígenas por particulares, “à revelia dos objetivos e determinações do Estado” (FARAGE, 1991, p.56).

Tal conjuntura local intensificou a preocupação com a colonização da região do Rio Branco, então conhecido pelos nativos por Quequene ou Quelsuene (BRASIL, 2008), tornando-se uma prioridade central para os portugueses. Então, desde o século XVIII os nativos foram intensamente envolvidos em diversas estratégias de ocupação, fato que marcou o início de grandes impactos e contradições nas suas relações socioculturais internas. Vieira (2007) ressalta algumas frentes de expansão, desde que se iniciavam as primeiras entradas, com a captura de indígenas para descê-los ao Rio Negro, depois com os aldeamentos no Rio Branco, a instalação dos primeiros fazendeiros e, posteriormente, com a chegada dos primeiros garimpeiros.

Faz-se necessário, diante dos impactos socioculturais sofridos pelos indígenas, nas demarcações fronteiriças do Extremo Norte do Brasil, trazer uma interpretação de como os povos nativos se relacionavam com seus territórios físicos e simbólicos com a natureza, antes do processo de colonização, por considerar ser fundamental para dimensionar a discussão acerca de sua sobrevivência e continuidade social e cultural.

2.2.1 Grupos étnicos e identidade indígena na pré-colonização europeia em Roraima

Sem muitos registros históricos acerca da região do Rio Branco antes dos diferentes períodos das frentes pioneiras portuguesas de colonização, o que fica é um silêncio que recobre esses antecedentes. Porém, recorrendo aos poucos relatos bibliográficos, delimitados à região, autores como Paulo Santilli (1994; 2001) e Nádia Farage (1991)

atestam sua ocupação original por povos indígenas formados por diversos grupos étnicos, que, ali, mantinham relações socioculturais. Essas informações são reafirmadas na pesquisa de campo por meio das memórias culturais dos sujeitos colaboradores da pesquisa: “Somos muitos povos indígenas, mas tem Macuxi, Wapichana, são várias, várias línguas, várias né! Que moram aqui, muito, muito tempo, aqui antes de ser Brasil, talvez Guiana, Venezuela, tudo, tudo território era indígena” (ES5, 12/05/2015, p.4).

Fredrik Barth ([1969] 2000) traz algumas contribuições para se compreender como esses grupos humanos estabeleciam seus complexos sistemas de relações socioculturais. Utilizando-se de uma definição consensual da literatura antropológica, o autor apresenta grupo étnico como um tipo de organização social, que:

1. em grande medida, se autoperpetua do ponto de vista biológico;
2. compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais;
3. constitui um campo de comunicação e interação;
4. tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem (BARTH, [1969], 2000, p.27).

Concorda-se com Bortolon (2014) em ressalva feita pelo autor, em relação à compreensão de que esta definição antropológica pode levar a conceber os fenômenos dos grupos étnicos, bem como seu lugar na sociedade e na cultura humana, como sendo grupos humanos vivendo em completo isolamento. Para tanto, Barth ([1969] 2000), bem como outros autores posteriores a ele que estudam a etnicidade, trazem à discussão os laços de pertencimento étnico, “nas formas como os povos indígenas se percebem, bem como percebem os outros” (BORTOLON, 2014, p. 28).

A ideia dos autores mostra que havia entre os grupos nativos um sistema de relações sociais, culturais, territoriais. Essas relações foram concebidas por Cardoso de Oliveira (1976) e Stephen Grant Baines (2006), com algumas variações conceituais delimitadas pela concepção dos autores, como contato interétnico. Para Cardoso de Oliveira (1976, p.1), entendido como: “Relações que tem lugar indivíduos e grupos de diferentes procedências ‘nacionais’, ‘raciais’ ou ‘culturais’”. Já Baines (2006) entende que o contato interétnico diz respeito às relações e trocas entre etnias diferentes, culturas diferentes, ocasionando apropriações de práticas, conflitos e junções ora negativos ora positivos, e até mesmo a ocorrência de conflitos identitários. Porém, no sentido de caracterizar essas relações entre os grupos étnicos, o indígena Marcos Terena (2000,

p.170), em discurso alusivo aos 500 Anos do Brasil, esclarece “[...] até o inimigo era levado em consideração”.

Pode-se depreender das definições que, justamente neste contato delimitavam-se as fronteiras sociais e culturais, estabelecendo limites tangíveis e intangíveis que davam a base para os laços de pertencimento a um determinado grupo étnico habitante deste território. Ao trazer uma leitura para as relações estabelecidas entre esses grupos, Barth ([1969] 2000, p. 34) esclarece: “Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão”.

Cardoso de Oliveira (1976) aborda duas dimensões da identidade: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva). Percebe-se que Barth ([1969]2000) centraliza sua análise de pertencimento na identidade grupal (ou social). De fato, esse é um processo dinâmico e interativo, por vezes, construído no antagonismo do embate das diferenças entre os grupos étnicos, concebidas como identidade étnica. Neste sentido, o autor estabelece que identidade étnica não depende da ausência de mobilidade, contato e informação, conquanto, tem uma concepção dinâmica que pode ser construída ou desconstruída a partir das interações dos grupos sociais, estabelecendo limites e definindo os grupos que se integram ou não.

No contexto anterior, pressupõe-se que nas regras internas delineadoras da interação indígena no Vale do Rio Branco cada indivíduo, pertencente a um determinado grupo étnico, era nutrido por uma “identidade básica” (BARTH 2000[1989]), que o permitia, em particular, identificar-se socialmente com os sistemas de símbolos e significados que caracterizavam seu pertencimento ao grupo, ou seja, uma identidade, construída no interstício das relações sociais, econômicas, políticas e culturais. Diante dessa apreensão, Vieira (2007) atesta que no final do século XVIII, período ainda de reconhecimento da região para a colonização, Lobo D’Almada relatou à Coroa Portuguesa a existência de 22 grupos étnicos compondo os povos indígenas do Vale do Rio Branco.

Retomando Barth ([1969] 2000) é significativo atentar para as diferenças culturais que persistem apesar do contato interétnico e da interdependência entre grupos étnicos. Essas “fronteiras étnicas” sinalizam uma estruturação das interações que permitem a persistência de diferenças culturais. Para tanto, o autor fala de uma característica

organizacional que deve ser geral em todas as relações interétnicas como um conjunto sistemático de regras que governam os encontros sociais. Uma vez que, nestes encontros, se estabelecem conformidade quanto aos códigos e valores que se demarcam as situações sociais e culturais de interação.

Utilizando-se desses estudos antropológicos, em face da estrutura social dos grupos étnicos contabilizados por Lobo D'Almada, torna possível compreender a existência de critérios para determinação do pertencimento. Essas “maneiras” pressupõem certo conjunto de regras e valores sociais significativos para o processo de interação. No entanto, a partilha desses códigos de valores entre os grupos não significa a perda total das diferenças culturais. Estas persistem como um “conjunto sistemático de regras que governam os encontros sociais interétnicos” (BARTH, [1969] 2000, p. 35).

Para trazer luz a esse entendimento, concebe-se uma identidade cultural como um conjunto de elementos com significados que permite aos indígenas “obedecerem a um “certo jogo” de identidades, para que os grupos étnicos preservem o entendimento das regras e os valores do “outro”, ainda que em termos de senso comum” (PEREIRA, 2005, p.78). Segundo Paula Caleffi (2003), a atribuição desses significados é quem concede sentido à realidade. De forma mais clara, Osvaldo Chiriboga, fundamentado em várias fontes, conceitua identidade cultural como:

[...] o conjunto de referências culturais por meio do qual uma pessoa ou um grupo se define, se manifesta e deseja ser reconhecido. Também implica as liberdades inerentes à dignidade da pessoa e integra, em um processo permanente, a diversidade cultural, o particular e o universal, a memória e o projeto. É uma representação intersubjetiva que orienta o modo de sentir, compreender e agir das pessoas no mundo (CHIRIBOGA, 2006, p. 44).

Desse modo, na trajetória sociocultural da existência indígena, as estruturas simbólicas elaboradas por eles, para adaptação e interação, encontravam-se formadas por códigos de condutas que referenciavam o conjunto de traços espirituais, materiais, afetivos e cosmológicos, como expressão de sua identidade cultural. Esses grupos humanos partilhavam de um sistema dinâmico que, no âmbito da antropologia, apreende-se como cultura.

Para Geertz (1989) o conceito de cultura se revela em sistema de signos que assumem diferentes significados dados pelos homens às suas ações e até a si mesmos, em uma dinâmica social. Já Roque Laraia (2009, p.25), utilizando-se do conceito elaborado

por Edward Tylor (1832-1917), especifica tal sistema de símbolos: “Cultura tomada em seu amplo sentido etnográfico é um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.

De acordo com essas concepções antropológicas de culturas, apreende-se que mesmos elementos assumem diferentes significados e valores conforme os diferentes grupos culturais. Portanto, contribui na interpretação para apreender em que medida esses grupos humanos habitantes da região que veio a ser Roraima, concebiam valores e significados em suas estratégias de identificação com seus territórios, como afirmava sua identidade cultural indígena, para suas manifestações culturais irem se materializando e se perpetuando. Como a cultura está implícita na identidade, prevaleceu neste trabalho o termo identidade indígena, em substituição ao termo identidade cultural indígena. Uma dicotomia marcante da identidade indígena em relação à cultura dominante trata-se de outras perspectivas dadas por estes no que se refere a ambiente e natureza. Esta relação pode ser analisada sob o “perspectivismo ameríndio” proposto por Viveiro de Castro (1996). No perspectivismo ameríndio, o autor estabelece a existência de uma singular relação de reciprocidade dos indígenas com o *locus* onde vivem. Ou seja, uma relação social, vivida sob a percepção da natureza fazer parte da sociedade, ou antes, como mergulhada, tanto quanto o mundo humano, em um meio universalmente social. Portanto, nesta sinergia os indígenas constituíam suas próprias dimensões de interação com a natureza.

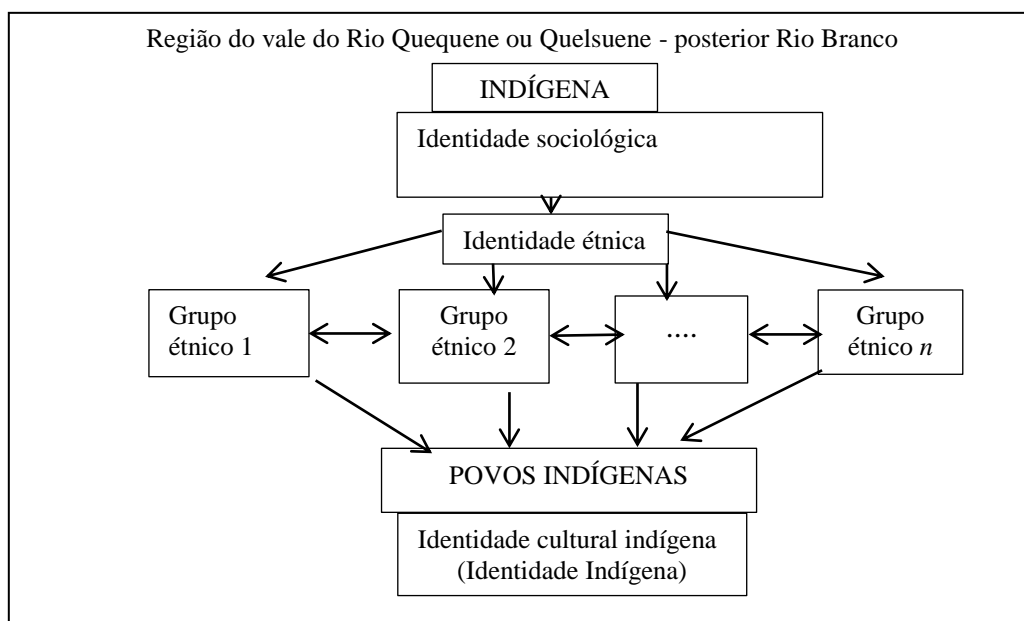
De modo ainda persistente, corrobora-se com Cardoso de Oliveira (2005, p.17) ao abordar o conceito de “identidade como um fenômeno caracterizado por uma evidente autonomia relativamente à cultura”. Dotados desta capacidade os indígenas projetavam e infundiam a si mesmos um sentimento de identidade e continuidade na sua identidade indígena. Dessa forma, volta-se à discussão da questão da identidade básica, ou melhor, a forma como agente social indígena em particular, inseria-se no processo de identidade étnica, como: “[...] um núcleo – um núcleo em constante mudança, mas de qualquer maneira um núcleo – que a qualquer momento é enunciado como o ‘eu’” (BRAH, 2006, p. 371).

Para melhor esclarecer essa questão, pode-se recorrer aos estudos da identidade cultural de Stuart Hall (2006). O autor levanta que, para o contexto da pós-modernidade,

existem três diferentes concepções de identidade, quais sejam: a identidade do sujeito do Iluminismo, a identidade do sujeito sociológico e a identidade do sujeito pós-moderno. A concepção histórica de identidade para o sujeito sociológico parece adequada para compreender como o indígena da área do Rio Branco estabelecia suas relações socioculturais dentro de seu grupo étnico. Para esse direcionamento Hall (2006, p.11-12) define: “A identidade [...] preenche o espaço entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ – entre o mundo pessoal e o mundo público [...]. A identidade costura [...] o sujeito à estrutura”.

No caso dos indígenas para o período da discussão em destaque, pode-se depreender que a estrutura social era formada pelo sistema de relações oriundos do “perspectivismo ameríndio” (VIVEIRO DE CASTRO, 1996), ou seja, a relação do ambiente com o ambientado e vice-versa. Assim, a identidade sociológica indígena fazia o papel de estabilizar o indivíduo para interagir com esses mundos e apreender os significados dados aos elementos de sua realidade. Em outras palavras, a identidade consolidava “tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2006, p.12). A figura 2 faz uma síntese panorâmica da configuração sociocultural envolvendo a identidade dos povos indígenas para antes da colonização portuguesa:

Figura 2- Esquema configurativo da identidade indígena



Fonte: Da autora, a partir de Barth ([1969] 2000) e Hall (2006).

Com o início da colonização portuguesa, porém, surge outra cultura, a cultura europeia que se desvela como contraponto à identidade indígena já estabelecida. Uma cultura caracterizada pelo “evolucionismo social”²¹, situando-se egocêntrica e dominante, sobrepondo à cultura indígena local. Porém, o termo cultura indígena já estabelecida, não é tomada como “cultura cristalizada”²², no sentido em que explica Caleffi (2003), como algo estático no tempo. Haja vista que, como a cultura é processo dinâmico, pode-se afirmar que além das redescobertas, transformações e criações próprias da convivência indígena doméstica, novas redefinições eram incorporadas na identidade étnica a partir das interações que iam acontecendo através dos encontros entre os grupos étnicos.

Ademais, o fato dos grupos humanos relacionarem-se com novos elementos culturais não é algo contemporâneo. Mesmo aqueles caracterizados como sociedades de “poder difuso”²³, como é o caso das sociedades indígenas, sempre estabeleceram contato com os outros. Pode-se afirmar que foi por meio desse processo que elementos novos sempre foram introduzidos na história da humanidade em seus costumes e experiências. Cada novo evento despertava a ressignificação de valores e crenças historicamente construídas que definiam ou eram definidos pela identidade indígena estabelecida.

O sociólogo José de Souza Martins, a respeito dos impactos que as frentes das políticas expansionistas causaram aos indígenas ao longo da história do Brasil, avalia:

Para o índio o avanço da frente de expansão não repercute apenas por colocá-lo diante de uma humanidade diferente, a dos civilizados. Repercute nos rearranjos espaciais de seus territórios e nas suas relações com outras tribos, sobretudo as inimigas. Essas mudanças resultam em muitas perdas, não só do território, mas também de vidas e de elementos culturais (MARTINS, 1997, p. 169).

Os encontros ou desencontros com o outro aos quais se refere Martins (1997) para o caso dos indígenas do Vale do Rio Branco envolvidos em diversas estratégias de

²¹ Segundo Santos (2005), o evolucionismo social caracterizou-se como influência intelectual que decorreu do revolucionário evolucionismo natural dos seres mais simples aos mais complexos, onde no caso do social, a partir da concepção da sociedade europeia de ser civilizada, ou complexa, em relação às culturas das colônias que seriam primitivas e atrasadas, ou seja, uma evolução da selvageria à civilização.

²² Termo empregado para referir-se a caracterização feita pela cultura ocidental às culturas nativas, como se suas culturas fossem não processuais, mais como algo parado no tempo, “ignorando todo o longo período de dominação colonial e marginalização por parte dos diferentes segmentos sociais sofridos por este povo” (CALEFFI, 2003, p.194).

²³ Segundo Arruda (2002), são sociedades nas quais o poder político é exercido muito mais por diversos dinamismos associados a determinadas conjunturas de competição e dominação, de coalização e oposição, do que por meio de instituições especializadas e papéis sociais específicos.

colonização portuguesa e posteriormente, do Estado Nacional Brasileiro, desferiram intensos conflitos, impactos e adaptação aos novos elementos culturais, que passaram a se apresentar aos povos indígenas que viviam em territórios da atual Tríplice Fronteira Norte do Brasil.

2.2.2 As estratégias de colonização europeia e os indígenas do Vale do Rio Branco

Em termos administrativos o marco inicial da ocupação portuguesa ocorreu a partir de 1621, ocasião em que a Coroa Portuguesa instituiu o Estado do Maranhão e o Estado do Grão-Pará, sob o governo do Marquês de Pombal, como uma unidade administrativa ligada diretamente a Lisboa (FARAGE, 1991). Fato que formalizou a viagem exploratória do Capitão Mor Pedro Teixeira, no ano de 1639, ocasião em que se mudou o nome do principal rio da região para Rio Branco. A partir de então ficou marcada a ocupação do médio Amazonas pelos portugueses (BRASIL, 2008; FERRI, 1990).

O Rio Branco, principal rio do Estado, foi durante séculos a única via de acesso, responsável por permitir as incursões de exploração e ocupação da região por conquistadores vindos do Pará (VIEIRA, 2007). Ao inserir a região nos debates sócio-políticos, Farage (1991) esclarece que o olhar para a Amazônia Brasileira, inicialmente, deu-se centralizado no sistema de *plantation* análogo ao das outras capitanias do Brasil²⁴. Porém, foi justamente o extrativismo²⁵, apoiado na mão-de-obra indígena, que caracterizou o Grão-Pará como uma “área colonial periférica”, definição utilizada por C. Cardoso (1984, apud FARAGE, 1991).

²⁴ Farage (1991) destaca que fatores da insipiente produção de açúcar e tabaco, imposta pelo sistema, não logrou êxito junto à concorrente florescência das Capitanias do Nordeste brasileiro, uma vez que as culturas açucareiras já ofereciam lucros seguros para a burguesia mercantil. Assim, dadas as dificuldades geográficas apresentadas na região, a falta de implemento por parte do Estado e a pesada política fiscal imposta pela Coroa desencorajavam os investimentos para implantação efetiva do sistema na região. Portanto, a autora, fundamentada em D. Sweet (1974), aponta que a agricultura ficou efetivamente confinada no Maranhão, como também às áreas mais próximas ao delta do Amazonas.

²⁵ As drogas do sertão eram produtos, obtidos por extração da floresta amazônica nos séculos XVII e XVIII, como o cacau, o urucu, o almíscar, o cravo, o gengibre, o óleo de copaíba e de andiroba, a salsaparrilha, a baunilha, piaçava entre outros (FARAGE, 1991). Destinavam-se a substituir no mercado europeu as drogas e especiarias das Índias, cujo monopólio os portugueses perderam. Havia, além disso, a pesca e a viração de tartarugas, cuja produção se voltava para o consumo interno.

Na ocasião da assinatura do Tratado de Madri em 1750, a região já se constituía um acirrado objeto de disputa entre Portugal, Espanha e Holanda. Assim, para a consolidação da posse portuguesa, foi construído o Forte São Joaquim do Rio Branco, com concretização em 1775²⁶. O estabelecimento dessa fortaleza militar, indiscutivelmente envolveu e impactou os indígenas por meio do estabelecimento dos aldeamentos (FARAGE, 1991; BARBOSA, 1993). Diante dos conflitos identitários indígenas, decorrentes do choque cultural por meio do contato, Farage (1991), faz uso do termo “muralhas dos sertões”, para descrever o protagonismo dos indígenas, frente à ocupação colonial ao usá-los como “fronteira viva”, edificadas pelos aldeamentos. Do ponto de vista sociocultural, subjetivamente enquanto representante da ciência, concebe-se uma incapacidade de poder dimensionar o quanto essa ação político-colonizadora idealizada pela Coroa Portuguesa, impactou os nativos.

Neste processo, a igreja católica exerceu o papel fundamental de facilitar o objetivo de aldear os indígenas. Haja vista que a influência religiosa aliada às políticas luso-brasileiras facilitou o uso da força do trabalho escravo indígena para o desenvolvimento de uma economia agrícola e pesqueira da soberania portuguesa em território indígena. Em outras palavras essa “ação religiosa” passou a ser entendida apenas como uma forma de mesclar conflitos entre indígenas e não indígenas. Diante deste fato, Barbosa (1993, p.125) analisa: “Os índios funcionavam como mão-de-obra escrava e eram facilmente utilizados como peças de mercadorias que rendiam lucro fácil para quem os tivesse sob controle”.

Do ponto de vista antropológico, Maxim Repetto (2008a) vem complementar que as ações políticas sobre os aldeamentos indígenas, patrocinadas e mantidas por missões religiosas se ancoravam em uma autoridade essencialmente etnocêntrica. Na descrição da tutela religiosa sobre os indígenas, o autor observa que estas eram mediadas pela imposição de hábitos aos indígenas, diferentes do seu modo tradicional. Farage (1991)

²⁶ O Forte, com finalidade principal de combater os espanhóis, foi elevado no ponto mais estratégico da região do Rio Branco: na confluência entre os rios Uraricoera e Tacutu, (BARBOSA, 1993), onde se origina o Rio Branco, usado nesse período como via fluvial mais acessível às bacias do Orinoco, na República Bolivariana da Venezuela e Essequibo na República Cooperativista da Guiana (antiga Guiana Inglesa). Segundo Oliveira (1995), o rio Essequibo, que deságua em direção à costa no Atlântico Norte, era o berço do poder holandês, enquanto que os espanhóis nesse período estavam presos na região do Rio Orinoco. Rios que compõem uma rede hidrográfica que corre na direção geral para o Atlântico Norte, respectivamente. Esses foram os locais de instalação dos espanhóis e holandeses (SANTILLI, 1994). No Uraricuera, os espanhóis fundaram três núcleos populacionais: Santa Rosa, São João Batista de Cada Cada e Santa Bárbara. A partir daí, a defesa e ocupação definitiva do vale do Rio Branco passou a ser uma preocupação real do Governo Português.

sublinha que na inobservância de tais hábitos, os indígenas chegavam a ser submetidos a prisões.

Importante se faz salientar, portanto, que a inserção dos aldeamentos foi o prelúdio para o envolvimento dos indígenas na expansão da estrutura administrativa da formação do Estado, contudo, a partir do trabalho escravo forçado. Embora os aldeamentos fossem classificados por Farage em: aldeia dos serviços de ordem religiosa, aldeia do serviço Real, aldeias de repartição e outras poucas afastadas, contudo, todos centralizavam no trabalho escravo indígena. Foi nesta situação trabalhista indígena, que as fronteiras dos Estados foram sendo definidas mais clara e rigidamente.

Após esse processo de colonização e política portuguesa, seguiram-se o estabelecimento de fazendas do governo na região. A pecuária foi uma iniciativa oficial em fins do século XVIII e início do século XIX, visando integrar a região do Rio Branco ao mercado interno colonial com o fornecimento de carnes e couro, com o estabelecimento das Fazendas Nacionais e civis para atrair e fixar colonos (SANTILLI, 1994). Porém, o saldo era contabilizado pela soma de mais opressão aos indígenas do Vale do Rio Branco.

Neste quadro, Vieira (2007) sumaria o aproveitamento dos indígenas nas mais diversas atividades, remadores de canoas, pescadores, plantadores de roças, ajudantes de vaqueiros, dentre outras, evidenciando que essas políticas tracejaram uma progressiva invasão cultural aos hábitos e costumes dos povos nativos da região. Portanto, recorrendo à leitura feita por Barbosa (1993), a identidade indígena já se encontra completamente relativizada pela cultura da sobreposição.

Do ponto de vista da discussão antropológica, essas estratégias se converteram em processos irreversíveis de contato, deixando marcas profundas na identidade indígena. Sumaria-se que, sob assimetria da cultura dominante, os nativos da região do Rio Branco, enfrentaram políticas de invasão e ocupação dos seus territórios, desde o início da década de 1770, atravessando, portanto, o governo de Marquês de Pombal no Grão Pará, as “políticas administrativas do Brasil Monárquico, Republicano, Militar, Democrático até os dias atuais” (OLIVEIRA; SOUZA, 2010, p.65).

Nos percursos teóricos e científicos que envolveram tais paradigmas discriminatórios, Laraia (2009) justifica, que a postura etnocêntrica do processo

colonizador português, é decorrente da construção cultural, daquelas sociedades que se encontravam a serviço das potências do colonialismo, que, ao menos no contexto da modernidade²⁷, deu-se a partir do século XVII. Assim, esses modelos acabaram se codificando, como se todos devessem seguir a mesma normatização imposta por estas sociedades dominantes.

Diante de todo o exposto, fica evidente que, para os indígenas de Roraima, foram encontros que sempre figuraram como trágicos, pois prevalecia pelas frentes de expansão a concepção de que os indígenas “eram povos sem alma” (TERENA, 2000, p.70). Portanto, “animais” que se encontravam fora da fronteira humana (MARTINS, 1997). Assim, nestes encontros de diferentes humanidades, a civilização da frente de expansão triunfava sobre os grupos indígenas. Foram questões que deixaram marcas que perpassam atualmente, por questões identitárias (FARAGE, 1991).

Assim, o trajeto geopolítico do nascimento do então Estado de Roraima foi assinalado pelo desejo e a necessidade de demarcar e legitimar o espaço amazônico em nome do território brasileiro. Um processo que inicialmente se fez pela ação militar de acesso e controle regional, mediado pela *práxis* catequética natural da conversão dos nativos. Atualmente com uma área física de 225.116,1 Km², está situado na área da Tríplice Fronteira do extremo Norte, formada pela República Federativa do Brasil (Brasil/BR), República Bolivariana da Venezuela (Venezuela/VE) e República Cooperativista da Guiana (Guiana/GY), conforme a Figura 3. Portanto desde sua formação, apresenta uma significativa densidade étnica.

²⁷ Do ponto de vista científico, considera-se pertinente esclarecer o termo modernidade. A partir de Giddens (1996) e notas de aulas (LAROQUE, 2015), tem-se que a modernidade é um termo usado para marcar um período científico que iniciou-se com o estabelecimento da autonomia da razão, pelo iluminismo e suas correntes: o racionalismo, o positivismo, entre outras. Essas ideias tiveram enormes repercussões sobre a filosofia, a cultura, principalmente nas sociedades ocidentais, pois traziam um projeto com garantia e possibilidade de compreensão do mundo através de esquemas totalizantes como igualdade, liberdade e fraternidade. Esse projeto moderno consolida-se com a Revolução Industrial e está intimamente relacionado com o desenvolvimento do capitalismo. Considera-se que foi o período em que ocorreu o expansionismo europeu. Porém, atualmente, este período encontra-se ultrapassado pelo pós-modernismo.

Figura 3 - Localização geográfica do Estado de Roraima



Fonte: Adaptado de SEPLAN/RR

2.3 O impacto da colonização nos territórios de origem dos indígenas Macuxi

Conhecer os impactos sofridos pelas culturas Makuxi e Wapichana “talvez seja a maior prova de que adaptar-se é a única forma de sobreviver” (ESBELL, 2014, p.15). Desta forma, Jaider Esbell, indígena Macuxi da TI Raposa Serra do Sol, artista plástico

reconhecido internacionalmente²⁸, faz uma reflexão acerca da atual conjuntura Macuxi de lutas por seus direitos. Retomando os contextos relativos ao processo de colonização, esclarece:

Antes desses contatos diretos com culturas tão diferentes, as europeias, os Makuxi já estabeleciam contatos com culturas similares, com outros povos representantes de nações indígenas que habitavam milenarmente a franca região hoje denominada Amazônia e Caribe, e, assim, já ocupavam seus espaços naqueles tempos (...) imaginem o momento em que meus ancestrais mais remotos passavam por um intenso frenesi, devido ao contato direto com viajantes exploradores europeus. Imaginem uma paisagem, um povo em ebulição, em meados do século XVI (ESBELL, 2014, p. 14-15).

Sem lamentar, portanto, com relação à opressão sofrida pelos indígenas no processo de ocupação portuguesas, Esbell (2014, p.15) avalia: “[...] isso aconteceu e, de certa forma, nos preparou para vivermos até os dias atuais e daqui em diante”. Esta introdução marcada por um fragmento da memória oral do impacto sofrido pela cultura Macuxi mostra como esses povos sobrevivem mediante os grandes desafios do mundo moderno (SANTOS, 2014). Neste sentido, corrobora-se com Santilli (1994), ao destacar: “O contato entre ordens culturais distintas, configura um momento privilegiado, uma vez que nele se evidenciam tanto as lógicas culturais em confronto quanto o seu desenrolar permite apreender as transformações culturais que dele resultam”.

Na discussão das diferenças culturais que se manifestam entre os diversos povos, Laraia (2009) aponta para o processo da “endoculturação”, cujo comportamento dos indivíduos depende do aprendizado tecido nas malhas cognitivas de sua faculdade inata de aprender e da plasticidade dessa capacidade. Uma vez que, as pesquisas, até então, revelam que o nível das aptidões mentais é quase o mesmo em todos os grupos humanos. Portanto, esclarece que as diferenças entre os povos se deve a história cultural de cada grupo, bem como se estabelecem e constroem as relações e conceitos ao longo do processo de evolução. Neste sentido, segue um breve levantamento da trajetória histórica dos dois

²⁸ Para maiores informações acerca das atividades do artista, cf o site <<http://www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/>> que disponibiliza seu estilo artístico e literário, as principais atividades desenvolvidas em âmbito local, nacional e internacional. Dentre as atividades internacionais, em 2013, 2014 e 2015, participa, como expositor de artes plástica e como professor auxiliar de língua portuguesa e cultura brasileira, do Programa de Intercâmbio de Pitzer College. Participa do evento *Latin American Studies*, com a palestra *INDIGENOUS PEOPLES AND CONTEMPORARY ART– The World as a Common Place*, na Universidade da Califórnia – São Bernardino, EUA. Acesso em: 23 jan. 2015.

grupos étnicos abordados neste estudo, fazendo alguns contrapontos entre si, quando necessário.

Os Macuxi são originários da bacia do Orinoco, principal rio da Venezuela, de onde provavelmente chegaram a partir de um núcleo de dispersão do Caribe, e instalaram-se no Vale do rio Branco (COSTA E SOUZA, 2005). No complemento dessa historiografia sobre os indígenas de Roraima, Vieira (2007) registra que a partir do século XVI estes iniciaram suas jornadas migratórias, ao fugir dos espanhóis e guerras intertribais, quando avançaram até territórios do Rupununi, na Guiana.

Nesse movimento migratório, segundo Santilli (2001), alguns outros povos, como os Sapará, Wayumará e Perukoto, estes dois últimos, atualmente extintos, acompanharam os Macuxi, fortalecendo assim o grupo. Todavia, outros, posteriormente, separam-se deles e se firmam como povo. Ao atingir o vale do Rio Branco, os Macuxi, com hostilidade, invadiram os territórios dos Wapichana com quem passaram a disputar espaço. Fato que justificou as fortes rivalidades mantidas por esses povos até meados do século XIX (CIRINO, 2008). Nos dias atuais há agrupamentos compostos por famílias mistas de Macuxi e Ingaricó, ou entre Macuxi e Patamona; Macuxi e Wapichana, entre outros.

A leitura feita em relação ao período em questão como marco do confronto da cultura Macuxi - considerando o meio natural geográfico de seus territórios tratou-se do estabelecimento de vinte e oito Fazendas Nacionais situadas nas regiões do vale do Tacutu e Uraricuera. Neste território, vivia tradicionalmente a grande parte da parcela da população Macuxi. Neste quadro, Vieira (2007) observa que os indígenas passaram a ser “agregados” às margens de tais fazendas, uma vez que, para estes, não se reconhecia mais a posse da terra. Posteriormente, a atividade mineradora nos rios Cotingo, Maú e Suapi, localizados no coração do território Macuxi, intensificou este processo, ao produzir um forte fluxo migratório de garimpeiros para o território.

Adicionalmente, Santilli (1994) evidencia duas agências indigenistas instaladas em território tradicional Macuxi. Trata-se da missão evangelizadora beneditina, em 1909, fundada às margens do Rio Surumu e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), na Fazenda São Marcos, em 1915, que favorecem o processo do contato, impactando sua identidade étnica, caracterizado pelas mediações entre os regionais e os indígenas.

Com efeito, fator de caráter sócio-espacial e territorial foi confirmado na etnografia feita por Dielci Bortolon (2014), em três comunidades da TI Araçá de predominância populacional Macuxi. A pesquisadora constatou que a referida área foi demarcada em ilhas (pequenas porções de matas) que servem para delimitar o território de cada comunidade, e esta em relação às áreas de fazendas que se encontram em seu entorno.

No contexto das reatualizações culturais nos povos dessas comunidades a autora aborda, dentre outras, a questão da reorganização familiar, pois a grande maloca comunal passou a ser substituída pela casa, vista como um espaço nuclear da família. Além de outros fatores, de caráter demográfico, político, cultural e ambiental ocorridos nas relações socioculturais dos Macuxi. Porém, o fator étnico é o problema mais grave nesse processo de invasão cultural, pois segundo Baines (2004) ocorrem graves conflitos identitários e culturais que prejudicam sua condição, inclusive de cidadãos produtivos, no recorte espacial desta pesquisa, no contexto urbano de Boa Vista.

Por outro lado, a instalação das fazendas e o estabelecimento das agências indigenistas em território Macuxi, marcou o contraste desta etnia na região. Reconhece-se na trajetória histórica dessa etnia, uma liderança política Macuxi²⁹ entre os povos indígenas de Roraima (SANTILLI, 1994). Fato revelado no campo empírico da pesquisa, em discussões acadêmicas na ocasião da participação no Pré-Vestibular Indígena organizado pela ODIC em parceria como a UFRR. Nas discussões levantadas acerca da hegemonia desta etnia sobre as demais, abordou-se que no contexto nacional geralmente é dada a denominação “Macuxi” para os nascidos em Roraima, como também referir-se ao Estado como “Terra dos Macuxi”.

Com relação ao confronto com a cultura, os Wapichana, por serem os povos habitantes da região central da ocupação portuguesa em Roraima, foram os mais atingidos pela estratégia dos aldeamentos missionários, em seus aspectos sociais, culturais e

²⁹ No contexto da sobreposição das fronteiras nacionais às fronteiras étnicas, para a expansão da pecuária e do garimpo no avanço da ocupação colonizadora no extremo nordeste do vale do Rio Branco, especificamente para consolidar a fronteira Brasil-Guiana, Santilli (1994) atesta a aliança mediada pelos monges beneditinos, com lideranças de várias comunidades indígenas Macuxi, concedendo títulos honoríficos de *tuxauas*, em uma tentativa do Estado de cristalizar uma chefia dentro de uma sociedade onde esta dependia da reafirmação constante por parte do grupo. Portanto, os títulos de *tuxauas* proliferaram-se durante as décadas de 1920 e 1930, pois as comissões de inspeção e demarcação de expansão da pecuária e da fronteira atingiram a imensa maioria das aldeias Macuxi na área do Rio Branco. Santilli (1994, p.105) analisa: “O contraste marcado pelos Macuxi é que no contexto do contato este processo parece ter se ampliado, disseminando-se por várias aldeias”.

identitários, segundo a leitura feita por Farage (1991). Ao expressar o quantitativo da população indígena dos sete aldeamentos estabelecidos, Farage (1991) contabiliza para um total de 1.051 indígenas, apenas 23 como sendo da etnia Macuxi. Fato que levou Santili (1994) em suas pesquisas sobre os Macuxi, a atestar um pequeno número dessa etnia nos aldeamentos.

Atualmente, na conjuntura étnica dos indígenas em Roraima, a identidade étnica dos Wapichana é conhecida pelo senso comum como a mais afetada. Sua cultura resulta das reatualizações dos elementos de sua própria cultura, das relações mantidas com os Macuxi, e sobretudo, com os não indígenas. Na discussão das relações interétnicas entre Macuxi e Wapichana, Vanderlei Gurgel Almeida (2006) argumenta que, embora defendessem seu território da invasão dos Macuxi, os Wapichana, porém, foram derrotados, empurrados para outras áreas, assumiram vários traços culturais dos Macuxi, além de conviverem com outros grupos como Taurepang e Ingaricó.

Por meio da comparação com aqueles da mesma etnia que vivem na Guiana, especialmente na região do Rio Rupununi, a diferença cultural passa a ser notável. Utilizando-se da pesquisa de dissertação de Arlene Oliveira Souza (2006), pode-se verificar que, os Wapichana habitantes em território de jurisdição brasileira adotaram marcantes transformações em sua forma de vida, enquanto que aqueles que permaneceram em território guianense decidiram por uma maior continuidade dos elementos tradicionais de sua identidade indígena.

A referida autora aponta, por exemplo, as relações internas nas malocas que realizam-se por intermédio de canais familiares. Esclarece que a estrutura familiar matrilinear em sua constituição nuclear e extensa, ainda é praticada na Guiana, enquanto que no Brasil, por intermédio das reatualizações culturais com não indígenas e a etnia Macuxi, a maior importância é dada à patrilinearidade. O modelo residencial também se atualizou em decorrência do contato. As malocas que outrora eram compostas de apenas uma porta com cerca de um metro de altura, apresentando forma arredondada ou oval, e abrigavam famílias extensas, atualmente são formadas por casas unifamiliares, construídas em alvenaria, cobertas com telha brasileira (SOUZA, 2006).

Em síntese, se atesta, atualmente que mesmo após cerca de 300 anos de contato com a sociedade envolvente brasileira e guianense, adicionada às relações com outros

povos, os Wapichana conseguiram manter o sentimento de pertença e identidade étnica (COSTA; SOUZA, 2003). Sua dinâmica sociocultural revela-se ressignificada em dimensões simbólicas, ontológicas e territoriais, a exemplo de lares alhures³⁰ mantidos por estes, na cidade de Boa Vista.

Com relação ao encontro sociocultural entre Macuxi e Wapichana, historicamente, se atesta os Wapichana como primeiros habitantes a ocupar o Vale do Rio Branco. Quanto aos Macuxi, Vieira (2007) registra suas jornadas migratórias, a partir do século XVI, quando fugindo dos espanhóis e guerras intertribais, avançaram até territórios do Rupununi, na Guiana. Nesse processo de mobilidade tradicional, invadiram os territórios dos Wapichana com quem passaram a disputar espaço. Neste aspecto, Melo (2013) atesta que a convivência entre as duas etnias nem sempre foi pacífica e amistosa. Contudo, nos dias de hoje, há comunidades Macuxi e Wapichana num mesmo território, inclusive comunidades mistas (FERRI, 1990).

Com efeito, fundamentado em Cabral (2007), constata-se que os territórios são espaços construídos e desconstruídos por meio das relações sociais, sujeitos a transformações históricas produzidas por diferentes grupos humanos. Já a territorialidade pode ser concebida como uma categoria onde se concentram os espaços com significações individual e social, ou seja, é a projeção da identidade. Embora, essas comunidades etnicamente mistas, tratem-se de espaços permeados de identidades e territorialidade distintas, tem-se de Burke (2010, p.14), que “não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural”. Assim, não existe uma divisão rígida, podendo-se conceber uma convivência amistosa entre esses grupos étnicos.

Melo (2013, p.119) esclarece que Macuxi e Wapichana uniram-se também na área urbana de Boa Vista, “em torno das demandas socioculturais que constroem conjuntamente, já que as experiências obtidas na cidade são similares no que tange à interlocução com as instituições públicas”. Em outras palavras os indígenas perceberam

³⁰ Aqui tomou-se a expressão dada por Epeli Hau'ofa (1993), citada por Shalins (1997), acerca dos novos lares de grupos de povos migrantes do Pacífico que se instalaram na Austrália, Nova Zelândia, Havaí, Estados Unidos continental, Canadá e mesmo Europa, mas que mantêm laços à terra natal, que ainda é a base de sua identidade e seu destino, porém expandindo as redes de parentesco, por um intercâmbio pessoal, através das quais fazem circular a si mesmos, e a seus parentes e a suas histórias. Há uma semelhança com o caso dos indígenas que se encontram em Boa Vista, pois, a maioria destes, mantêm fortes laços de parentesco e de mercadorias com seus “parentes” que se encontram nas comunidades, ou seja, a cidade de Boa Vista configura-se apenas como nova área de recursos. Contudo, deitam suas raízes nas suas comunidades de origem.

que, suas demandas comuns provocam de forma subjetiva, uma consciência de confraternização entre eles, reafirmando o pertencimento étnico, e em certa medida rompendo com certos paradigmas da distinção. Assim reestruturam seus saberes através de novas formas de conexões que são emblemáticas para suas articulações e sobrevivência.

Como já destacado anteriormente em Barth ([1969] 2000), atestado por Nestor Canclini (1998), todas as culturas são de fronteira. Neste sentido, Canclini (1998) adiciona que nessas fronteiras há elementos culturais inegociáveis que caracterizam uma cultura, portanto, permanecem como elementos distintos de identidade étnica do grupo. Resultados desta pesquisa na área urbana de Boa Vista, informa as fronteiras simbólicas, que se encontram, os elementos de referenciais culturais, principalmente àqueles relativos à gastronomia e artesanato indígena, conforme será possível observar mais claramente no decorrer deste trabalho.

2.4 Atual contexto geoespacial dos Macuxi e Wapichana em Roraima

Atinente à outrora vasta presença indígena na região, sabe-se que muitos desses grupos originários não resistiram aos conflitos, depopulações e expropriações a que foram submetidos pela ocupação portuguesa, em disputa com holandeses e espanhóis pela posse do território, segundo Santilli (1994). Para o autor, tal disputa, estendendo-se secularmente, resultou na sobreposição de fronteiras nacionais às fronteiras étnicas precedentes.

Como uma das consequências dos processos advindos das expropriações de territórios pelas fronteiras nacionais, o autor destaca a separação de povos de mesma etnia. Porém, por outro lado, forçou, circunstancialmente, grupos étnicos diferentes a estabelecerem alianças amistosas entre si, afetando fortemente as formas próprias de organização social, bem como suas cosmologias, o que acentuava o pressuposto de desaparecimento dos indígenas. Contudo, contrariando tal bandeira da tese de extinção, pós-modernamente, os indígenas, através de novas formas de expressão política, reivindicam e reconquistam direitos históricos e culturais. Respectivo a este papel de sujeitos politicamente ativos, Baines (2012) utiliza o termo perspectivo de “protagonismo indígena”, para definir suas atuais articulações em busca de afirmação de sua identidade indígena e reconhecimento de seus direitos de cidadãos. . Já Lino Neves (2003), cunha o

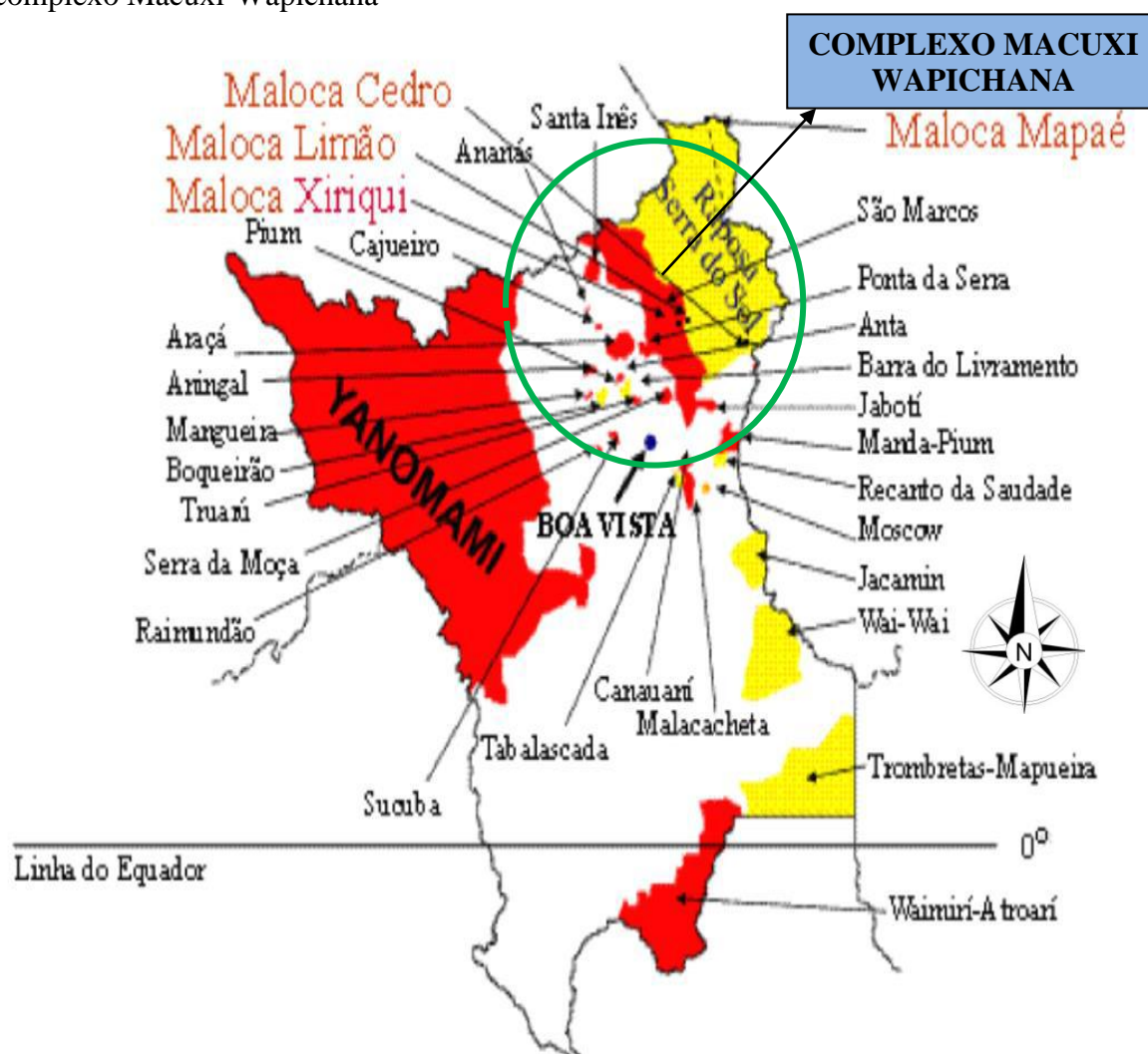
termo “subjetividades emergentes”, para referir-se às iniciativas de caráter emancipatório assumido pelos indígenas em seus movimentos sociais.

Na época atual, segundo Silva (2016), são contabilizadas doze etnias principais, qual seja àquelas atendidas pelos Distritos Especiais de Saúde Indígena (DSEIs)³¹ no Estado, falantes de três troncos linguísticos. Os Macuxi, Taurepang, Ingaricó, Wai-Wai, Yecuana, Patamona e Sapará são oriundos do tronco linguístico Karib. Os Wapichana são procedentes do tronco Aruák. Já os Yanomâmi, Sanumá, Xirixana e Xiriana do tronco Yanoama ou Yanomam. Ainda adiciona-se os Waimiri-Atroari, também falantes do tronco Karib que vivem em TI dividida com o Estado do Amazonas, porém, segundo a autora não são atendidos pelos DSEIs em Roraima.

Por meio de dados da FUNAI, a autora informa que esses povos vivem em 543 comunidades pertencentes a 32 TIs (FIGURA 4), registradas e homologadas, que correspondem a 19.575.238 hectares das terras do Estado. Essa superfície territorial, correspondente a 46,37% da área total do Estado, sendo muitas demarcadas em pequenas áreas pontuais denominadas de ilhas; outras, contínuas, como a terra indígena “Raposa Serra do Sol”, depois de muita resistência dos políticos locais (SANTOS, 2014).

³¹ Conforme Silva (2016), com sede em Boa Vista, operam dois Distritos Especiais de Saúde Indígena (DSEI). O DSEI-Leste, destinado ao atendimento de 44.671 indígenas aldeados nas comunidades situadas à Leste de Roraima, incluindo portanto, atendimento aos indígenas Macuxi e Wapichana no contexto das comunidades e o DSEI-Yanomami, para atendimento de 14.350 indígenas em aldeias da Terra Indígena Yanomami, localizadas no estado de Roraima.

Figura 4 - Mapa das Terras Indígenas no Estado de Roraima com destaque para o complexo Macuxi-Wapichana



Fonte: Adaptado de Melo (2012).

O complexo Macuxi-Wapichana³² é formado por 28 TIs. Também é habitado por indígenas Taurepang, Ingarikó, Patamona e Sapará, ainda que em menor número que os Macuxi e Wapichana (FUNAI, 2008). Esta área compreende a maior área de savanas na Amazônia brasileira, localizada na região nordeste de Roraima, com aproximadamente 40.000 km², correspondente a 18 % da área total do Estado. É contígua com a savana de

³²Para melhor descrever a localização geográfica de predominância das etnias Macuxi e Wapichana no Estado de Roraima, esta pesquisa valeu-se da denominação Complexo Macuxi-Wapichana, dada ao espaço demarcado pelo Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), para os levantamentos etnoecológico e etnoambiental, realizados em 2006/2007, para a caracterização e a gestão ambiental das terras indígenas: Barata/Livramento, Boqueirão, Moskow, Muriru, Raimundão e Tabalascada, das Etnias Macuxi e Wapixana; Anaro e Jacamin, da Etnia Wapixana; Raposa/Serra do Sol, das Etnias Macuxi, Wapixana, Ingariko, Taurepang e Patamona. Estes estudos abrangeram vinte e oito terras (28) Terras Indígenas na Amazônia Legal Brasileira, situadas nos Estados do Acre, do Pará, do Amazonas e de Roraima, no período de 2000 a 2007. As áreas de estudos foram organizadas em Complexos.

Rupununi, na Guiana, onde semelhante formação também se encontra na Venezuela, numa extensão ainda maior (FUNAI, 2008). Neste sentido, os povos indígenas habitantes dessa região são comumente denominados pela literatura como “povos das savanas” ou “povos do lavrado” (COSTA e SOUZA, 2005; FUNAI, 2008). Exclusivamente, para os habitantes da TI Raposa Serra do Sol, há uma subdivisão com os “povos das serras”, para referir-se àqueles que moram na região de relevo montanhoso que compõe o território geográfico.

A área em destaque corresponde ao fragmento no Brasil da região da Tríplice Fronteira, amplamente conhecida como território ancestral dos povos indígenas (FARAGE, 1991; SANTILLI, 1994; BAINES, 2006; PEREIRA, 2005; FRANK, 2014). Portanto, os limites impostos pelos Estados Nacionais não impedem, atualmente, os densos deslocamentos dentro destes territórios ancestrais, uma vez que sua ocorrência antecede à instituição das fronteiras físicas dos três países.

Zilá Mesquita (1994), no artigo *Procura-se o coração do limite*, aborda a distinção entre o conceito de limite e fronteira, buscando na Geografia Política, que é um ramo de Geografia que se dedica ao estudo da interação entre política e território, que estes conceitos só adquirem sentido quando integrados a outros. Partindo de uma tríade de conceitos, onde concebe a divisa como a linha que vai sempre ser expressa como sempre visível, ou seja, tem uma categoria física; já a demarcação refere-se ao aspecto técnico que instrumentalizou esse tal linha de fronteira, enquanto que a delimitação se refere aos acordos políticos para o estabelecimento da linha de fronteira.

A ideia da fronteira, numa abordagem de categoria do limite, perde sentido se não enfatizar a distinção entre território e territorialidade. Neste sentido, Mesquita (1994) apresenta o território como o espaço delimitado onde o ser humano, por meio do trabalho, da habitação e das relações de produção com o seu lugar, estabelece diferentes vínculos, ou seja, constrói sua identidade. Na busca do entendimento dessa abordagem da autora o território passa a ser pensado como um espaço humanizado. Neste contexto, as fronteiras se relacionam às inter-relações, enquanto que os limites se relacionam aos multi-sociais.

Tendo sido apresentado o contexto geoespacial nos limites das TIs, passa-se a apresentação das mobilidades indígenas de suas comunidades para o perímetro urbano Boa Vista.

2.5 A dinâmica dos deslocamentos espaciais indígenas para a área urbana de Boa Vista

A temática dos fluxos e mobilidades indígena em regiões de fronteira é discutida na literatura como deslocamento espacial indígena, no lugar do termo migração indígena. Isto parte da compreensão de diversos autores que se trata apenas de uma mobilidade ancestral desses povos em seus territórios tradicionais (FARAGI, 1991; SANTILLI, 1994; PEREIRA, 2005; FRANK, 2014).

A região ocupada pela Tríplice Fronteira do Extremo Norte do Brasil, outrora era uma extensa área de tradicionais territórios indígenas. Baines (2006) atesta que, motivados por laços e redes de parentesco que se ramificavam por seus territórios ancestrais, ao menos os Macuxi e Wapichana, movimentavam-se entre as aldeias nos três lados da fronteira, por dentro destes Estados Nacionais e por toda região de savana e montanha. Somente posteriormente, tais territórios passaram a fazer parte da Coroa Portuguesa, Espanhola, Inglesa e Francesa e posteriormente do Brasil e da Guiana. Atualmente, no contexto de Roraima, essa identidade autóctone dos povos indígenas Macuxi e Wapichana é fortalecida, pois as distâncias são minimizadas por rodovias asfaltadas e pontes ligando os territórios demarcados politicamente, correspondente aos nacionais e aos internacionais.

Com efeito, no processo de mobilidade indígena em territórios ancestrais, Nelita Frank (2014), reforça que o termo “migração” torna-se inadequado para tais deslocamentos, por compreender tratar-se de uma mobilidade ativa e dinâmica, embebida por um constante trânsito de elementos culturais na atualidade. Porém, convém destacar que se trata de um termo bastante utilizado pelo senso comum para definir a movimentação indígena em seus territórios ancestrais. Ao discutir acerca dos deslocamentos Guaranis nas fronteiras do MERCOSUL, Brand, Colmam e Machado (2008), denominam os deslocamentos ou mobilidades dentro de um mesmo território ancestral como “deslocamentos transfronteiriços”. Referindo-se às interpretações da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), apontam que nove de cada dez migrantes indígenas, em região de fronteira são de um país vizinho, configurando migrações fronteiriças, contudo, dentro do território tradicional. E, justificam essa mobilidade complementando: “Cada povo indígena tinha suas fronteiras, definidas e redefinidas através de um complexo processo, tendo como base suas concepções de território” (COLMAM; MACHADO, 2008, p.6).

Na acepção do termo para seus estudos, os autores verificam uma semelhança com outros povos indígenas, neste aspecto, citam como exemplo os Macuxi, Wapichana, Yanomami na Amazônia. Para além dessa discussão, convém destacar que as estratégias de colonização também se configuraram como fatores pressionando os deslocamentos dos povos indígenas. Uma vez que repercutiu em rearranjos espaciais de seus territórios, reconfigurando atualmente os processos culturais e sociais, criando fronteiras em movimentos, num processo dinâmico. Neste sentido, Santilli (1994) atesta que, fugindo dos conflitos culturais com não indígenas, alguns Macuxi, buscaram refúgio em suas parentelas que se encontravam no Rupununi, território guianense.

Na própria voz do sujeito, ou seja, Eliandro Pedro de Souza, Wapichana, fundador da ODIC, tem-se:

Essa ideia de imigrantes é um pouco complicada porque tem um sentido de invasão de território. Queremos mudar essa ideia de imigrantes para deslocamento. Os indígenas do Brasil e da Guiana fazem o deslocamento. Eles transitam em um território que abrange o Brasil, a Guiana e a Venezuela. Eles não migram (LIMA et al., 2012, p.8).

Neste sentido, este termo deslocamento, também é usado por Baines (2008) para tratar do processo de mobilidade indígena dos povos Wapichana em território brasileiro. O autor esclarece que os deslocamentos nas fronteiras criam uma nova questão, quando se aborda o processo da identidade indígena e as ressignificações culturais diante do trânsito de um intenso contato interétnico. Para Pereira (2005, p.11), “a riqueza que se constrói como reflexo das relações interétnicas e entre as nacionalidades tem implicações no universo simbólico das pessoas e no modo como elas expressam a diversidade cultural da fronteira”. De fato, percebe-se que, quando as culturas se encontram no confronto, as identidades étnicas se destacam, portanto, as culturas não se perdem. Pois, observa-se que encontros de fronteiras vão possibilitar que os grupos mais se reforcem que se anulem e nenhuma frente cultural se impõe a outra (SHALINS, 2007). O Quadro 7, faz um demonstrativo dos deslocamentos geográficos dos principais sujeitos e colaboradores desta pesquisa.

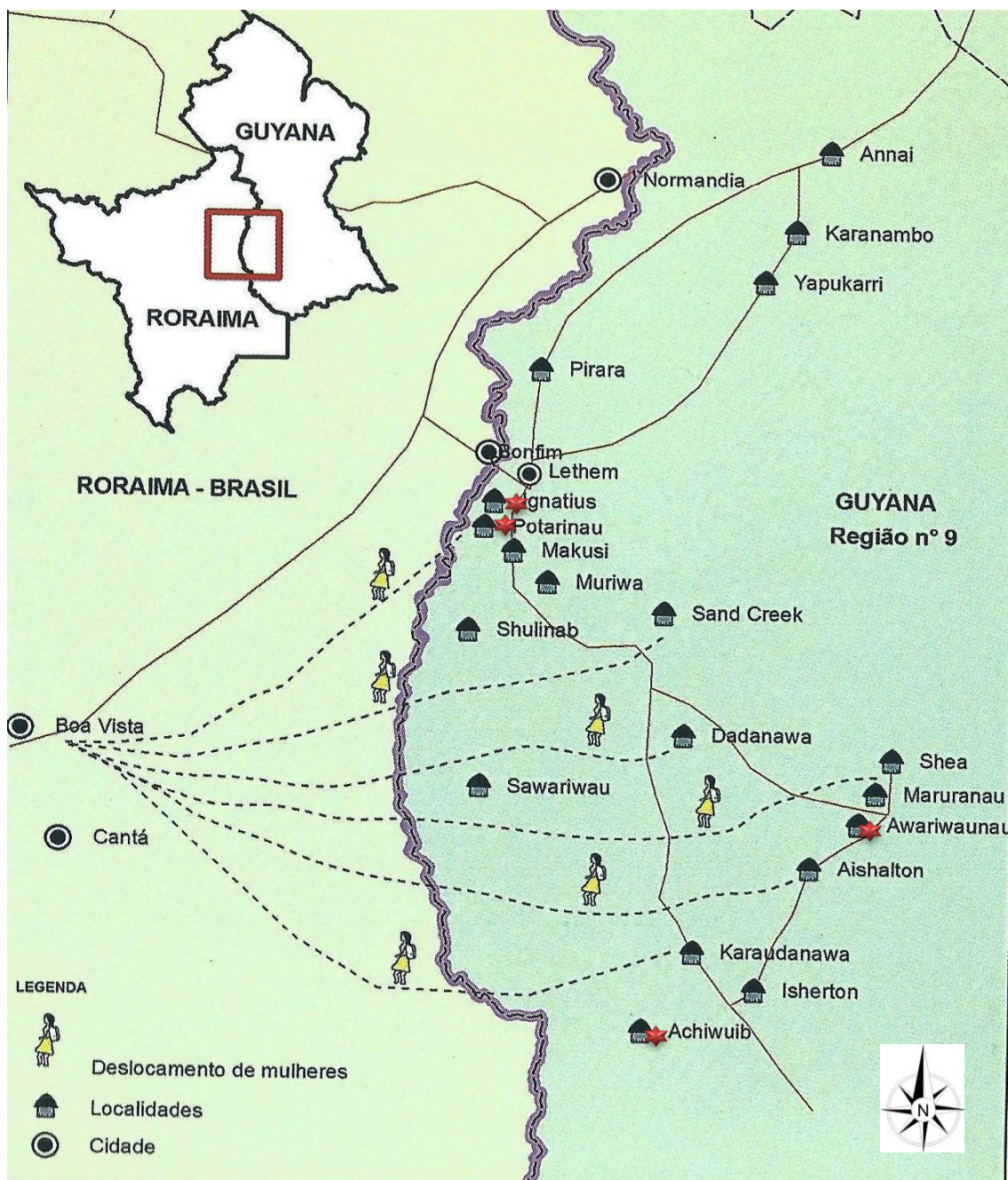
Quadro 7 - Deslocamentos geográficos dos sujeitos da pesquisa

Identificação	Etnia	Membro da Agência indígena	Local de origem/TI	País
ES1	Macuxi	ODIC	Faz. Lago Grande/Manuá-Pium	Brasil
ES2	Wapichana	ODIC	<i>Potarinau (Ambrose)</i> /Região 9	Guiana
ES3	Macuxi	<i>Kuwai Kîrî</i>	Ananai/São Marcos	Brasil
ES4	Wapichana	ODIC	<i>Awerwanaw Village</i> /Região 9	Guiana
ES5	Macuxi	<i>Kapoi</i>	<i>Sto. Ignátius</i> / Região 9	Guiana
ES6	Wapichana	ODIC	Xumina/Raposa Serra do Sol	Brasil
ES7	Wapichana	ODIC	Malacacheta/Serra da Lua	Brasil
ES8	Wapichana	<i>Kuwai Kîrî</i>	<i>Achiwuib</i> (Região 9)	Guiana
ES9	Wapichana	<i>Kapoi</i>	Muriru/Serra da Lua	Brasil
ES10	Macuxi	ODIC	Mutum/Raposa Serra do Sol	Brasil

Fonte: Da Autora.

O quadro retrata a diversidade de origem dos sujeitos entrevistados, possibilitando uma leitura ampla da situação investigada, no que diz respeito aos deslocamentos livres entre os espaços delimitados pela Tríplice Fronteira. Reforça a concepção que eles têm - e de certa forma daqueles que eles representam - de território não demarcado fisicamente. Inclusive revela um dado relativo à identidade étnica e transnacional já discutida por diversos autores (PEREIRA, 2005; BAINES, 2006, 2008; FRANK, 2014). Embora tratando-se da região da Tríplice Fronteira Norte do Brasil, os dados geográficos da pesquisa empírica demarcam a discussão relativa aos deslocamentos, para os ocorridos nas fronteiras envolvendo o Brasil e Guiana, conforme Figura 5. Portanto, não será tema de discussão, neste trabalho, o caso dos deslocamentos indígenas relativos àqueles envolvendo Brasil e Venezuela.

Figura 5 - Movimentações indígenas entre o Brasil e Guiana



Fonte: Frank et al. (2015).

O Rio Tacutu separa o Norte do Brasil (fronteira leste do estado de Roraima) e o Sudoeste da Guiana. Geograficamente, a Guiana é a “ilha” do nordeste da América do Sul, conhecida como maciço guianense, por se caracterizar como uma imensa ilha fluvial desenhada pelos rios Amazonas, o Negro, o canal do Casiquiare, o Orinoco que deságuam no Oceano Atlântico (RIVIÈRE, apud PEREIRA, 2005). Politicamente, ela se divide entre o Brasil, a Venezuela, a Guiana, o Suriname e a Guiana Francesa.

Corroborando com Baines (2006) ao descrever a experiência de mulheres indígenas Wapichana e Macuxi em deslocamentos na fronteira Brasil-Guiana, e, tomando-se em conta a atual divisão territorial adotada pela Guiana, Nelita Frank (2014) atesta que nesta espacialidade encontram-se atualmente, a *Region 8 (Potaro-Siparuni)* e *Region 9 (Upper Takutu-Upper Essequibo)*, onde localizam-se o compartilhamento dos territórios tradicionais indígenas do Brasil com a Guiana.

Os autores apontam que a *Region 9* da Guiana é a região do Rupununi, que também faz fronteira com a Venezuela, e tem como capital a cidade de Lethem - a 700 km da capital *Georgetown/GY* - situada à margem direita do Rio Tacutu. Já à margem esquerda, do lado do Brasil, encontra-se o município de Bonfim, cuja sede de mesmo nome, situa-se a uma distância média de 130 km de Boa Vista, capital do estado de Roraima/BR.

Historicamente, a maior intensidade do deslocamento étnico transfronteiriço da Guiana para o Brasil³³ ocorreu por ocasião de um conflito em 1.969, durante o acirramento das relações políticas internas da Guiana (1960-1992), conhecido como a revolta do Rupununi (PEREIRA, 2005; BAINES, 2006; FRANK, 2014). Esse fato trouxe consequências para os diversos grupos indígenas situados nessa região. A narrativa de uma interlocutora, também atestada em Frank (2014), residente em Boa Vista, hoje com 56 anos, está marcada pela conjuntura da revolta do Rupununi em 1969: “A primeira vez que vim para Boa Vista, com 11 anos, foi fugindo da revolta que aconteceu na região onde morava com meus pais, na Guiana, foi muito difícil, ter que atravessar o Rio Tacutu. Atravessamos de balsas feitas com tambores, mas a balsa se desfez, e nós caímos na água...” (ES5, 12/05/2015, p.2).

Na *Region 9* da Guiana, encontram-se, em parte, as comunidades de origem dos sujeitos centrais da pesquisa, como *Achiwuib*, *Awerwanaw Village*, *Potarinau (Ambrose)* e *Sto. Ignátius* na Guiana. Ao recorrer à memória oral da interlocutora acima, pode-se remontar as dimensões dos conflitos relativos às diferenças identitárias que circundavam esses grupos étnicos: “A comunidade de *Sto. Ignátius*, onde eu nasci, era só de Macuxi, nessa época os Macuxi não se “davam” com os Wapichana que viviam em *Potarinau (Ambrose)* que era uma comunidade só deles, por isso, meus pais não puderam se casar...” (ES5, 12/05/2015, p. 1). Contudo, nos dias de hoje, afirma que ambas as comunidades

³³ Embora Santilli (1994), ateste em menor quantidade, também fluxos do Brasil para a Guiana no período dos conflitos demarcatórios da fronteira Brasil-Guiana.

apresentam as duas etnias, em convivência harmoniosa. “(...) tem uma comunidade Wapichana que vive dentro de *Sto. Ignátius*”.

Já com relação à composição étnica da comunidade *Awerwanow Village*, também na Guiana, comunidade de origem de outro colaborador, este afirma: “Era uma comunidade essencialmente Wapichana, hoje, pode-se dizer que 99% ainda são da etnia Wapichana” (DIÁRIO DE CAMPO, 12/12/2015, p.3). A leitura que se faz é que as movimentações nesta comunidade foi pouco afetada pela dinâmica de mobilidade dos povos indígenas. O que parece justificar as continuidades das tradições culturais dos Wapichana em território guianense, em detrimento dos que moram em território brasileiro, já abordado anteriormente, a partir da pesquisa de Souza (2006).

Outro fator que parece justificar essa continuidade cultural em território encontra-se na densidade étnica da Guiana em relação ao Brasil. Baines (2008) vem informar que nas Regiões 8 e 9 vivem respectivamente cerca de 24,95% e 8,63% do total de 48.859 indígenas. Na Guiana a população indígena constitui cerca de 6,81% da população nacional (GUYANA, 1996, apud BAINES, 2008). Enquanto no Brasil a população indígena constitui uma minoria de cerca de 0,3% da população nacional.

Nos dias de hoje, é revelado pela literatura que os deslocamentos transfronteiriços são intensificados por laços étnicos e pela proximidade geográfica da região, busca por trabalhos domésticos (PEREIRA, 2005; FRANK, 2014). Além desses, na pesquisa revelaram-se fatores, também abordados em Silva (2016), explicando uma expressiva presença das populações indígenas da Guiana no Brasil, como a busca por programas sociais do Governo Brasileiro, o refúgio no Aterro Sanitário de Boa Vista, dentre outros. O relato de uma coordenadora esclarece:

Aí o que também tem lá pra Guiana, lá pra Lheten é as que vieram, conseguiram a documentação, aí eles tiram o Bolsa Família, essas coisas, aí vão pra lá! Entendeu? Aí quando... vem pra cá de novo, existe esse trânsito, vai e vem, mas é mas pra lá do que pra Venezuela. Pra Venezuela já a gente não tem muito, mas dentro de Lheten, na Guiana, tem mais (ES1, 15/04/2015, p.2).

Conforme essa narrativa, no momento atual, muitos têm nacionalidade brasileira e/ou guianense (PEREIRA, 2005, FRANK, 2014, SILVA, 2016). Para outros, porém, formalmente não têm uma identidade nacional. De fato, Baines (2006) explica que nesta fronteira as etnias se configuram num processo transnacional, em que nacionalidades

distintas e etnias diversas se sobrepõem em complexas manifestações de identidade, que podem parecer ambíguas e contraditórias. Neste sentido, estes deslocamentos produzem, a partir da fronteira, um intenso processo de (re)construção identitária que passa pelo recorte tanto da etnia quanto da nacionalidade (BAINES, 2006; PEREIRA, 2005, SILVA, 2016).

Do ponto de vista cultural, como todos os povos indígenas do maciço guianense, Baines (2006), atesta que os Makuxi e Wapichana foram e estão sendo constituídos historicamente através de processos de fusão e fissão de grupos étnicos. Ou seja, é possível notar que imersos em tal processo, qualquer necessidade de adaptação que permita aos indígenas Macuxi e Wapichana sua sobrevivência, os conduz a uma dinâmica de absorção e/ou ressignificação de novos elementos culturais e identidades circunstanciais.

Do ponto de vista identitário, Mariana Cunha Pereira (2005), pesquisadora do trânsito de etnias na fronteira Brasil-Guiana, complementa que, diante dos conflitos que estabelecem com o Estado no contexto das relações interétnicas vividas na fronteira, os povos indígenas Macuxi e Wapixana, fazem uso, ora de sua identidade étnica, ora da identidade nacional. É por isso que, nesta região, as questões de nacionalidade e etnicidade se apresentam de forma muito acentuada, revelando também sua extrema complexidade. Desse modo, para Baines (2008, p.7), as populações que habitam a fronteira Guiana-Brasil encaixam-se, segundo a classificação de Wilson e Donnan, como “[...] aquelas que são diferenciadas por laços transnacionais de etnicidade de outros membros do seu Estado”.

Na problemática discutida na pesquisa é possível afirmar que as comunidades mistas nessa área de fronteira, são oriundas de um processo decorrente da intensidade do contato, e necessidade étnica, entendidas como necessidades homogêneas, ligadas por elementos semelhantes de suas fronteiras culturais, motivando a união de algumas etnias. Ademais, Baines (2008, p.8) atesta: “Os indígenas que migram da Guiana para Boa Vista sofrem uma dupla discriminação na cidade por serem identificados como indígenas e também como estrangeiros, conhecidos como “ingleses” com referência ao sotaque que os identifica”. Portanto, a fronteira Brasil-Guiana demarca um espaço onde o transnacional, nacional e local coexistem, e se atualizam na luta dos povos indígenas pelo reconhecimento dos seus direitos, recorrendo ora às legislações nacionais, e, ora às internacionais.

As subjetividades indígenas tecidas nesses dilemas são oriundas de experiências e percepções étnicas que não emergem só de um local. Tomando por base as informações dos indígenas, oriundos de diversas comunidades, tem-se uma maior dimensão da gravidade dos problemas que encabeçam as pautas de reivindicações de seus movimentos. Porém, verifica-se que se trata de problemas que circundam em torno de situações de um núcleo geral comum, o que os leva a adquirirem uma identidade coletiva. Enfim, se resume em uma concepção geral de pessoas oriundas de diferentes terras indígenas, inclusive, percepções que não estão limitadas às fronteiras nacionais do país, mas tão somente nas subjetividades indígenas, revelando-se um desafio ao ser dimensionado no campo científico.

2.6 Subjetividades indígenas nos deslocamentos espaciais

No contexto das comunidades indígenas as lutas de caráter socioculturais³⁴ com a sociedade não indígena, propagadas pelos Macuxi e Wapichana no contexto de Roraima, se relacionaram inicialmente no sentido de definir território físico, haja vista a invasão que sofreram em seus territórios ancestrais. Porém em área urbana, a pesquisa revelou que tais movimentos se expressam na busca de afirmação e reafirmação de suas identidades e de seus direitos, na luta pela sobrevivência. Pode-se considerar que as diferentes maneiras como se expressam as ações dessas bandeiras de lutas, nesses dois diferentes ambientes, são decorrentes de suas percepções, experiências e subjetividades enquanto pessoas numa intercessão homem-mundo ou homem-vida (OLIVEIRA, 2012).

A necessidade de nomear e representar os sujeitos, estabelecendo sentidos e significados para esses sujeitos, perpassa pela concepção de pessoa. Para Brandão (1986, p. 16), esta denominação pode ser classificada como estabelecimento da identidade pessoal, quando afirma a ideia de origem de pessoa:

1) [...] como uma categoria de nominação e diferenciação de outros seres do mundo, a ideia de pessoa não é inata ao espírito humano, ela é uma produção

³⁴ As lutas ou movimentos sociais dos indígenas são considerados como uma das mais importantes expressões de sua polifonia de vozes, como destaca Repetto (2008), como atores sociais. No contexto de Roraima, os indígenas Macuxi e Wapichana, habitantes ancestrais do território, hoje na condição de sujeitos socioculturais, levantam bandeiras que se mesclam por uma multiplicidade de reivindicações envolvendo demarcação por territórios e por direitos à educação diferenciada, internalizadas como ferramentas de negociação com não indígenas. Para o autor, as existências dessas propostas de articulação política contêm um forte caráter cultural.

social; 2) como outras construções simbólicas da cultura dos povos, a ideia de pessoa tem uma história própria, dentro da história social da humanidade; 3) em uma mesma época essa idéia difere de uma sociedade para a outra, podendo não existir sequer em algumas (BRANDÃO, 1986, p. 16).

Assim, os fundamentos ideológicos que sustentam as ações indígenas nos deslocamentos e reivindicações na cidade, tratados na pesquisa, passam pelo viés da compreensão de percepção e subjetividades das pessoas que permeiam tais ações. Para Sidekum (2003), a subjetividade é o que de genuinamente espiritual é encontrado no ser humano. Acrescenta que a atividade da autoconsciência é a dimensão própria do homem, e, na medida da perfeição de seu agir cultural, atribui-se responsabilidades na construção da subjetividade, como disposição que o atinge e o qualifica em toda ordem propriamente humana. Nesta linha de raciocínio, Ortnier (2007) concebe a subjetividade como o conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo, e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes na relação com o mundo.

Diante deste entendimento, a subjetividade indígena passa a ser concebida como uma construção, a partir das percepções e experiências do sujeito humano, intermedidos por crenças e valores que orientam sua história de vida. Na mediação do contato com a sociedade envolvente, novas experiências ampliam sua condição como ressignificação de pessoa (OLIVEIRA, 2012), o que implica no alargamento dos horizontes das faculdades sensitivas e racionais, delineando sua subjetividade. Haja vista que na ótica de Gomes e Barbosa (2012), a subjetividade envolve processos mentais compostos por estruturas que dão base para as ações, onde estão implicados processos cognitivos, culturais e de socialização que compõe o *hábitus* para tais ações. Nesta relação do sujeito com o agir, Siderkun (2003) defende:

Da natureza do sujeito derivam sua capacidade de criar seus próprios atos e de fazê-los depender de si, tornando-os seus, incorporando-os a si e, de certo modo, constituindo-se neles. Por isso bem entendido, diz-se que o homem é o que age. E o valor da consciência histórica que se imprime no agir que faz o homem ser pela cultura (SIDERKUN, 2003, p.238).

Dessa forma, é preponderante argumentar que, enquanto pessoas em suas vivências nas comunidades, os indígenas experimentam ressignificações de elementos culturais e valores, que em certa medida, se traduzem em motivações para o deslocamento. Rompem suas fronteiras culturais, contudo, sem abandonar o “lugar já assumido” pela identidade culturalmente construída.

Assegura-se que a subjetividade permite aos indígenas a internalização da necessidade de lançar mão de saberes específicos de suas vivências na comunidade e deslocarem para áreas urbanas. Neste aspecto Siderkun (2003, p. 238) sublinha: “A subjetividade implica o agir livre”. Ou seja, mediados pela liberdade de sujeito capaz de criar seus próprios atos, buscam aqueles fatores internalizados pela sua percepção como possibilidades de sobrevivência e melhores condições de vida. Pode-se assegurar que esses fatores convergem em dois principais processos, descritos a seguir, que em âmbito mundial são resultado da urbanização dos povos indígenas.

O Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (UN-HABITAT) atesta que, mundialmente, o fenômeno do deslocamento indígena para as áreas urbanas é resultado de dois processos. “a) o deslocamento dos membros dos povos indígenas para as cidades, e b) as cidades em crescimento que passam a engolir comunidades indígenas, tornando suas terras ancestrais parte do ambiente urbano” (UN-HABITAT, 2009, p.10). É possível caracterizar o primeiro processo como de dimensão sociocultural e o segundo de dimensão geográfica. Pode-se conceber que ambos os processos ocorrem no Brasil, e em particular em Roraima, onde as percepções indígenas contribuíram para que a situação examinada se ligasse aos dois casos.

2.6.1 Movimentações de dimensão geográfica

Diante do entendimento difundido pela tradição oral dos Macuxi e Wapichana, serão destacados, inicialmente, nesta discussão, aspectos que circundam o segundo processo. Ou seja, busca-se estabelecer uma ligação com o passado para o entendimento do presente. Com isto é possível verificar que certos fatores que motivam, no momento atual, os deslocamentos para Boa Vista, trazem elementos para se fazer uma releitura relativa ao primeiro processo. A memória oral indígena revela que na região do Estado, onde se situa a capital de Roraima, já havia acontecimentos significativos que marcavam os deslocamentos ancestrais de grupos indígenas para esse atual espaço geográfico.

É importante sublinhar que, neste processo, os indígenas resistem ao fato de serem considerados migrantes na cidade de Boa Vista (SOUZA; REPETTO; 2007; OLIVEIRA; SOUZA; ODIC, 2010; MELO, 2013). Desse modo, justificam essa ambivalência: “Essa visão de imigrantes é um pouco complicada, porque tem um sentido de invasão de

território” (LIMA et al., 2012, p.9). Haja vista que foi a capital que invadiu ou mesmo sobrepos os territórios de seus ancestrais. Ao se apropriarem dos instrumentos de produção acadêmica, os indígenas ilustram esse fato:

(...) um levantamento arqueológico feito no bairro Calungá na década de oitenta, pelo professor Pedro Mentz Ribeiro, da Universidade de Santa Maria do Sul, que mostrou que havia uma comunidade formada pelos indígenas moradores da região, conhecida pelos mais antigos como Kuaipyre (wapichana) e Kuwai Kîrî (macuxi), que significa “teso de buritizais e igarapés” (SOUZA; REPETTO, 2007, p.10).

Como é possível depreender do trecho acima, a condição de imigrante em Boa Vista não corresponde à realidade histórica descrita. Pois seus antepassados já se encontravam instalados na região que compreende a cidade de Boa Vista tempos antes do início da colonização portuguesa. Ao defenderem seus territórios ancestrais em solo brasileiro, os indígenas esclarecem que suas raízes culturais estão fincadas entre o Monte Roraima e o Rio Branco:

É por isso que resistimos à idéia de que nos considerem imigrantes. Sabemos que os processos de migração das áreas rurais para os centros urbanos são um fenômeno mundial e, em especial, latino-americano, que se intensificou na metade do século XX. E é por isso que defendemos que esse não é um bom conceito para definir a nossa situação na cidade de Boa Vista. Afinal, o que estamos fazendo é um movimento interno dentro dos nossos territórios ancestrais, que foram retaliados e divididos entre Brasil, Venezuela e República Cooperativista da Guiana, sem sermos consultados ou estarmos de acordo. Acreditamos que legítimos migrantes em Roraima são os nordestinos, os maranhenses, os paulistas, os gaúchos e outros povos que vieram de longe (SOUZA; REPETTO, 2007, p. 10).

Em consonância com esse argumento de raiz histórica, portanto, o imigrante é concebido pelos indígenas como a população não indígena que se estabeleceu posteriormente na cidade. Para este contexto, a tradição oral Macuxi e Wapichana traz elementos que permitem estabelecer uma ligação com esse passado histórico, permitindo maior entendimento para o atual deslocamento espacial dos indígenas para Boa Vista.

Recentes produções historiográficas têm revelado aspectos importantes da memória ancestral indígena sobre a região onde se situa Boa Vista. Relatos coletados por Oliveira e Souza (2010), acerca da trajetória indígena, atestam que seus antepassados identificavam no espaço hoje ocupado pela cidade de Boa Vista, como um conjunto de malocas denominado *Kuwai Kîrî*. No século XIX era compreendido como o local onde moravam os melhores rezadores, e, por esse motivo, atraía os demais indígenas, em deslocamentos constantes em busca de cura para alguma enfermidade física ou espiritual.

Estas informações, ainda carentes de estudos aprofundados, abrem nexos para novas reflexões acerca da participação efetiva da expressão cultural indígena na origem da capital, principalmente pela “ausência dos povos indígenas na construção da historiografia oficial vigente sobre a formação da cidade” (MELO, 2012, p. 26). São dados que repousam sobre a dialética entre memória e identidade, na perspectiva sedimentada por Candau (2012), quando o autor afirma que a memória vem fortalecer a identidade.

Enrique Leff (2003) partilha desse entendimento, quando, ao propor a racionalidade de um novo saber ambiental, acrescenta: “Essas histórias ancestrais que em sua quietude pareciam ter perdido sua memória, despertam para uma atualidade que ressignifica suas tradições e suas identidades, abrindo novos leitos no fluxo da história”. Com efeito, alicerçados pela predisposição de uma demanda identitária, os indígenas reativam suas memórias ao incorporar certos aspectos do passado para construir novos argumentos no presente para se rediscutir a gênese da capital.

Essa concepção expressa o sentimento de pertencimento ao espaço urbano de Boa Vista, atestado pela legitimidade da presença indígena local. A partir de um “novo olhar para os indígenas que se deslocaram das malocas para visitar os parentes no *Kuwai Kîrî*, que é hoje Boa Vista” (OLIVEIRA; SOUZA, 2010, p.63). Neste sentido, os indígenas que se encontram na área urbana de Boa Vista são chamados por eles mesmos como moradores da “Maloca Grande”.

Uma concepção de posse de seus territórios ancestrais, e espaço de comercialização de seus produtos, fenômeno que pode ser compreendido a partir da ideia de “cultura translocal” ou “sociedade transcultural”. Concepção fundamentada por Shalins (1997), a partir dos dados levantados por Hau’ofa (1993) sobre os povos do Pacífico, que migram de suas “aldeias” para os grandes centros urbanos, ficam ligados à sua origem e continuam com o sentimento de pertencimento à terra natal, enquanto buscam o reconhecimento de sua cultura, ao invés de esquecê-la e serem absorvidos pela outra cultura com a qual começam a interagir, o que pode ser aplicado aos indígenas no contexto urbano de Boa Vista.

Frente a tal acepção, Melo (2013) esclarece que as lideranças indígenas consideram preemente reivindicar o reconhecimento da presença e participação Macuxi e Wapichana na formação da cidade de Boa Vista. Corrobora-se com a autora, ao compreender que as

fronteiras físicas limitadas pela divisão política dos municípios no Estado, não são concebidas como entraves ao deslocamento para Boa Vista.

Cabral (2007) traz contundência teórica para justificar esse processo de deslocamento indígena, ao conceber o espaço como uma categoria geográfica de interação social. A partir dessa leitura, o autor discute os conceitos de lugar e paisagem, elementos que atestam legitimidade aos sentimentos de pertencimento indígena com a área urbana de Boa Vista. Embora o urbano possa ser definido em termos de espaço administrativo, o estabelecimento dos indígenas na cidade trata-se do prolongamento do território indígena das comunidades.

Com relação à noção de conceito de lugar, o autor aborda que esta categoria espacial, sempre esteve vinculado à origem de base fundamental para a existência humana, em uma relação dialética com o espaço dotado de valor para a materialização da relação local-global. Já a paisagem, sob a ótica cultural, está expressa na subjetividade humana, principalmente no sentido de visão, onde esta categoria é significada e construída. Então o ser social identifica-se com o lugar, fazendo deste, parte de sua trajetória pessoal, o que pode fundamentar os deslocamentos para a área urbana de Boa Vista, que também assumem dimensões socioculturais.

2.6.2 Movimentações de dimensão sociocultural

Já com relação ao primeiro processo de urbanização, referente ao deslocamento dos membros dos povos indígenas para as cidades, porém, pode-se considerar fatores de aspectos internos e externos. Como motivação ao fator interno está a identidade étnica, em particular, oriunda da característica cultural nômade dos “povos do lavrado”. Corroborando com diversos autores, Baines (2006, 2012) atesta que, para estes povos autóctones em questão, redes de parentescos por consanguinidade e afinidade étnica se ramificam pelos lavrados e montanhas de Roraima (Brasil), Venezuela e Guiana, intensificando a dinâmica de deslocamento, sobretudo, como já discutido, por perceberem que a imposição de fronteira internacional não os limita às mobilidades socioespaciais entre os países e/ou permanência na capital Boa Vista.

Somam-se aos fatores internos, os externos provenientes da abrangência de interações das situações de contato intéretnico e com a sociedade não indígena (BAINES, 2004, 2006, 2012). De fato, a ressignificação da condição de pessoa ampliada pelas novas

experiências de vida em meio à diversidade sociocultural passa a ter implicações diretas nas relações que ampliam a subjetividade indígena, permitindo-se descrever um rol de fatores. Destaca-se, inicialmente a união conjugal de mulheres indígenas da etnia Macuxi e Wapichana com pessoas não indígenas. Inseridas num recorte desse processo, interlocutoras da pesquisa comentam:

Eu casei na Guiana, meu pai morreu quando eu tinha 13 anos, eu estava nos meus estudos lá, estava com minha mãe, aí ele foi daqui do Brasil, aí, e casei com ele lá na Guiana. Não sabia falar nem português, eu falava inglês ele falava português, aí fui aprendendo... (...). Ele foi no natal, na comemoração de natal e aí pronto aí, nós se conhecemos e casamos (...). Ele é cearense. (ES2, 12/06/2015, p. 2).

Sai da comunidade aos 16 anos, porque engravidei de um não indígena, fiquei morando com o tio até três meses, saí para trabalhar com um pessoal chamado Barroso, um empregador na região (ES6, 23/06/2015, p. 3).

Por outro lado, Baines (2008) atesta que a ineficiência da própria política indigenista nas comunidades tem contribuído ao deslocamento para as cidades. Assim, insuficiente infraestrutura e indisponibilidade de serviços essenciais (como saúde e educação) nas terras indígenas, conflitos por terra, dentre outros, são concebidos pelos sujeitos como motivo para o deslocamento para Boa Vista (FERRI, 1990; SANTOS, 2014). As falas abaixo sintetizam algumas dificuldades presentes nas comunidades que favoreceram no deslocamento:

[...] porque eu me acidentou, eu não posso trabalhar no roça... plantar o roça, derrubar o mata, queimo o mata, dava para plantar um pouquinho, pro trabalho, porque não aguento mais (ES8, 09/07/2015, p. 2).

Então a gente veio para cá professora, foi através do recurso, porque meu pai ele tinha cinco doenças, bronquite, asma, pneumonia, tuberculose, câncer, cinco doenças! (ES10, 08/07/2015, p. 3).

A história dessa senhora que veio da comunidade, né! Aí ela disse que teve um pessoal que veio para cá né, e foi a primeira vez lá no lixão, aí conseguiram sapato, conseguiram e roupas... Aí já avisou a da comunidade e a senhora veio da comunidade lá para o lixão e passou dois dias lá (...). Estava ela e o marido dela, e olha os montão de roupas, sapatos e restos de supermercados, coisas vencidas, e umas ossadas que ela estava levando... E a gente fica assim pensando... Como estão as comunidades indígenas?? Se os parentes saem de lá, para vir para a cidade e aonde tem um indígena que já avisou que lá naquele lugar tem um lixão, e, aí a gente fica assim com um monte de interrogação (ES4, 22/05/2015, p. 1).

Diante dessas narrativas, verifica-se a contundência que o fator descrito acima tem implicação direta com aqueles de ordem econômica. Nestes aspectos, a motivação do deslocamento não se apresenta diferente da motivação de outros setores sociais que migraram do campo à cidade. Contudo, tal como a pesquisa desenvolvida por Vanderléia

Paes Mussi (2006) junto aos Terenas do espaço urbano de Mato Grosso, a leitura que se faz para o povo indígena é que na dinâmica de deslocamento o trabalho assume dupla função. A primeira é caracterizada como motivo dominante. Para os indígenas em Boa Vista, segundo Souza (2009) em função desta expectativa, 50,1% dos indígenas afirma que saíram de suas comunidades, para uma possibilidade real de ganhar dinheiro.

Neste sentido, os coordenadores das organizações ODIC e *Kuwai Kîrî*, resumiriam: “Ah!... a maioria vem para arrumar trabalho, emprego..” (ES2, 19/06/2015, p. 1). “Minha senhora, os parentes, sempre vêm para arrumar emprego, só que quando chega aqui, fica difícil... mas na comunidade, também é difícil!” (ES8, 09/07/2015, p. 1). Esses relatos são contundentes com os estudos de diversos autores, ao revelarem que, no imaginário indígena, encontra-se, nas áreas urbanas, atrativos para oportunidades de obtenção de emprego, renda, ou outros benefícios capazes de lhes proporcionar perspectivas de melhorias para sua qualidade de vida (FERRI, 1999); SOUZA, 2009; OLIVEIRA, 2010; UN-HABITAT, 2011; FRANK, 2014; SANTOS, 2014).

Já com relação à função do trabalho auxiliar no processo de inserção no meio urbano, em Boa Vista suas subjetividades lhes implicam um agir livre, portanto, há distinção quanto à forma de exercer esses trabalhos. Nestes aspectos, conforme ocorre na pesquisa de Mussi (2006), as atividades desenvolvidas geralmente são alternadas conforme a aptidão de cada um deles. A pesquisa em campo revelou as mais diversas formas de atividade trabalhista. Para uns enquanto o trabalho se torna uma questão de subsistência, também se torna uma forma de ressignificação da tradição cultural, no caso dos trabalhadores que envolvem comercialização de artesanatos, como atestado em campo junto à organização indígena *Kapoi*.

Na ocasião em que lhe foi perguntado acerca da habilidade para o artesanato, para aqueles que já se encontram há muito tempo na cidade, as lideranças da *Kapoi*, atestaram essas preocupações:

Olha, nem todas, nem todas, porque maioria veio embora novas para trabalhar domésticas, essas coisas, então perdeu esse costume, não tinha acompanhamento dos pais e das mães que faz isso então quem veio para trabalhar praticamente assim esqueceu dessas coisas, mas a gente está resgatando de volta né, é com esse trabalho da gente (ES5, 12/05/2015, p.3).

[...] quero aumentar mais, o parente vem aqui e não sabe a gente ensino, eu quero fazer um quarto aqui, para ficar só o material (ES9, 27/10/2015, p.4).

Já outros desenvolvem atividades bem diversificadas relacionadas aos elementos da identidade indígena, porém, com algumas ressignificações, conforme lhes são apresentadas as oportunidades para desenvolvê-las, inclusive a qualquer tempo. As falas abaixo relatam tais diversidades:

Quando eu cheguei aqui eu não tinha emprego, comecei a fazer caxiri, eu vendo aqui mesmo, o caxiri chama tanik, vendo paçoca, eu ganhei dinheiro vendendo caxiri para... **(são os indígenas que compram o caxiri?)** são os indígenas. Compra também a paçoca, **(a senhora, compra a macaxeira na feira?)** não eu faço com fermento de pão, é com arroz e açúcar, mas lá na maloca é de mandioca, mas hoje em dia tem muita maloca que não quer fazer o caxiri, só o tanik tufão, **(tanik tufão, ele tem o mesmo teor alcólico?)** ele é mais forte, é o fermento de pão, pode fazer com pão, com arroz, com bolacha e tem gostinho de uva também, laranja, abacaxi, arroz, de milho... (ES7, 13/07/2015, p.2).

Nestes aspectos as funções se articulam em serviços de construção civil como serventes de pedreiro, serviços gerais, garçom, catador de lata, pescador, ajudante de oleiro, caseiro, plantador de melancia e maracujá, entre outros (SOUZA, 2009).

Diante da disposição desses dados, pode-se depreender que há diferença em relação à motivação da população rural nacional, se compreende quando se analisam as possibilidades de adaptação, onde os elementos étnicos podem oferecer eixo de ação, não absolutos, mas compreensíveis (MUSSI, 2006). Os deslocamentos provocam nesses grupos étnicos, que apresentam estruturas socioculturais distintas do padrão da sociedade nacional, uma estratégia de adaptação, ao se reconhecer como realidade oposta a outras realidades (OLIVEIRA, 2012). Contudo, com capacidade de entendê-la e transformá-la como ser com identidade cultural que ele é em sua confundível natureza (SIDEKUM, 2003).

As proposições descritas se desvelam como motivo de preocupação sociocultural e econômica, especialmente aos relatores, pois coloca em evidência a necessidade de políticas públicas que levem em consideração as condições de competitividade para essa situação de adaptação. Neste sentido, adicionalmente no contexto urbano, a participação sociopolítica, como membro de uma organização indígena, também se apresenta como elemento internalizado para a busca e alcance de melhores condições de competitividade ao acesso às oportunidades de trabalho, traduzível por melhores condições sociais de vida.

Pelo construído até momento, interessa ver de forma mais detalhada como se deram as relações entre indígenas e a sociedade regional no processo de formação da cidade de Boa Vista.

2.7 A formação de Boa Vista e a “contribuição” indígena

Boa Vista é oriunda de um povoado formado em torno da fazenda Boa Vista³⁵ do Carmo, fundada nos anos de 1830, por um oficial do Forte São Joaquim. Na República, essa localidade passou a chamar-se Boa Vista do Rio Branco, quando desmembrada do antigo município amazonense de Moura - por meio do Decreto nº 49, de 9 de julho de 1890 - foi elevada à categoria de município do Amazonas. Era o único povoamento caracteristicamente urbano da região, concentrava, portanto, toda atividade política, administrativa e militar local (OLIVEIRA, 2003), apesar de ainda apresentar uma simples estrutura. Posteriormente, no Estado Novo – pelo Decreto-Lei 5.813, de 13 de setembro de 1943 - desmembrou-se do Estado do Amazonas, quando foi criado o Território do Rio Branco (FERRI, 1990), do qual se tornou a capital.

Localizada na mesorregião Norte de Roraima, à margem direita do Rio Branco, Boa Vista é a única capital brasileira localizada ao norte da linha do Equador. Somam-se 126 anos de existência, contudo, sua estrutura cosmopolita estende-se até aos dias presentes. A cidade conta com 50 bairros e avança, constituindo-se como o lugar receptivo de grande fluxo de migrantes tanto em âmbito nacional quanto internacional.

Segundo o Instituto Nacional de Estatística (INE, 2014), no contexto da mobilidade humana, a migração é definida como todos os movimentos de pessoas de um país a outro, ou de um lugar geográfico a outro dentro de um mesmo país, com mudança de residência. Salienta-se que esse fenômeno divide-se em dois aspectos, no primeiro caso trata-se de migração internacional, já no segundo tem-se a migração interna. Todavia, como já abordado, para os indígenas trata-se apenas de deslocamentos espaciais, mesmo que sua mobilidade envolva os três países com fronteiras físicas e politicamente demarcadas.

Para Roraima, dados do IBGE já mostravam uma taxa de 97,71% da população em 2010, vivendo em áreas urbanas no Estado. Porém, nesses últimos quatro anos, em números totais, Boa Vista recebeu a maior quantidade de moradores apresentando um crescimento de 10,76%, em relação aos 284.313 habitantes contabilizados no Censo de 2010. Este quadro a mantém como o centro urbano mais dinâmico do Estado. Sua

³⁵ Segundo Freitas (2007), o oficial militar, denominou a fazenda com este nome em referência a sua admiração pela paisagem que a cercava, também aclamada pelos primeiros desbravadores, por sua grande beleza formada pelo Rio Branco, igarapés, vegetação ribeirinha e praias. Referendado por Magalhães se aventou a possibilidade de mudar esse nome para Parima ou Uialã, em virtude da homonímia com outras cidades de demais estados brasileiros, porém o povo não permitiu.

concentração financeira, política e socioeconômica empresarial coloca à disposição de sua população de 320.717 mil habitantes (IBGE, 2015), uma gama de oportunidades, envolvendo demanda e oferta de bens e serviços públicos e privados.

Aspectos como os já citados historicamente, acerca dos habitantes dos poucos e pequenos povoados do Vale do Rio Branco, nas narrativas de pesquisadores, viajantes, etnólogos, missionários, deixam evidente que a cidade se estabeleceu sob a presença indígena. Relatos da viagem do francês Henri Cordeau pelo Rio Branco em 1887 destacados por Ferri (1990) e Farage (1997) registram um contingente indígena em Boa Vista, compondo dois terços do total dos habitantes. Segundo Barbosa (1993), ainda no começo do século XX, ocasião da presença missionária dos padres beneditinos³⁶ no ano de 1909, Boa Vista contava com cerca de 10 mil habitantes, porém somente três mil eram mestiços ou brancos³⁷, os 70% restantes eram indígenas.

Diante do contingente indígena acima, Ferri (1990) aborda que, embora constituíssem a maioria, esses povos não tinham direitos nem poder de decisão. Dessa forma, essa massiva presença indígena vivia numa condição de submissão socioeconômica, prestando serviços ao sistema de produção regional, num regime de exploração que poderia caracterizar-se como escravocrata. Acerca desse papel predominante do indígena na atividade extrativista, Farage (1991, p.26) atesta: “Era pelo número de índios que se media a riqueza de um morador”. Essa “riqueza” tornava-se mais densa, na medida em que o recrutamento de mocinhas indígenas ia instituindo-se na sociedade roraimense. Assim, o papel de “criadas” era desenvolvido desde as casas nas fazendas até as residências em Boa Vista (FERRI, 1990, FRANK, 2014).

Para Santos (2014, p.141), ainda hoje, é “normal senhoras brancas buscarem jovens índias guianenses com promessas de estudos para trabalhar na cidade”, porém o principal objetivo é o serviço doméstico. A informação do entrevistado líder indígena atesta essa

³⁶ Situação em que foi edificada a prelaia dos Beneditinos. Segundo Oliveira (2009), o prédio edificado em 1907, foi dirigida pelos Monges Beneditinos até 1944, onde funcionou como hospital de 1924 até 1944. Os Monges Beneditinos encerraram sua Missão em Roraima em 1948, quando foram substituídos pelos Padres da Consolata. Na década de 1950 (em 1950) tornou-se a sede do governo estadual, assumindo um caráter de centro político-administrativo. Atualmente o prédio é sede da Diocese de Roraima (Ordem da Consolata). Faz parte do Projeto Raízes, que recuperou o Centro Histórico e Cultural da cidade, através de políticas de incentivo e desenvolvimento da cultura, financiado pelo governo federal.

³⁷ A palavra “branco” é o termo muito utilizado pelos autores da época para diferenciar dos indígenas, hoje é também utilizado a palavra “não-indígena”, que tem o mesmo significado, o que foi preferido neste trabalho.

informação: “[...] as mulheres contam, a gente conversou que muitas delas vieram da comunidade por assédio de pessoas dizendo: olha, vou levar tua filha, vou bancar a educação, roupa, tudo, quero que ela me ajude com meu filho e tal, mas bem na prática isso é exploração, né” (ES4, 22/05/2015, p.4).

Atualmente, desvelou-se nos relatos de vivências de duas colaboradoras da pesquisa, o papel exercido por elas, quando fizeram parte desse sistema já enraizado na sociedade roraimense: “Eu vim para cá com minha madrinha aos 11 ou 12 anos de idade, mas era como babá mesmo, essa criança tinha 5 anos, naquele tempo não tinha esse lei tanto, né, era criança cuidando de criança” (ES5, 12/05/2015, p.2). Os relatos atestam que se trata de personagens que fizeram parte de uma geração que vivenciou o trabalho doméstico nas casas de não indígena, e, testemunham que tal costume se estende até dos dias atuais. Continuando seu relato, afirma que a Associação *Kapoi*: “vem recebendo denúncias, que vem de lá (da Guiana), trabalha, patroa não paga, patroa paga pouco, enrola, é enrola muito, para não pagar o direito dos indígenas” (ES5, 12/05/2016, p.3).

Para Frank (2014), que estudou o deslocamento das mulheres indígenas da Guiana para o Brasil, esse costume comum tem reflexos nos dois países. A interlocutora seguinte, faz um comentário acerca da situação de exploração vivida por aquelas que se deslocam da Guiana e procuram serviços domésticos em Boa Vista, e não se dão conta de que estão sendo violadas em seus direitos trabalhistas:

É, é, as vezes nem tanto, todo mundo sabe na Guiana o salário é muito baixo, né? E quando a pessoa vem de lá para cá, eles acham que o que ela está recebendo é o suficiente né, mas aquelas que já sabe, conhece, conhece e se encontra e fala olha o salário não é esse, é isso, daí pessoa fica sabendo que o salário não é isso então, fica sabendo que está violado em seus direitos (ES5, 12/05/2015, p.4).

No argumento acerca das condições de vida na cidade, imposta aos indígenas pelos novos modelos organizacionais, Santos (2014, p.146) esclarece: “Os que se fixam nos bairros dispersos, em sua maioria, dependem basicamente da venda dos serviços domésticos”. Com efeito, as mulheres indígenas figuram entre os vinte e cinco por cento dos chefes de família (IBGE, 2012), cuja principal atividade desenvolvida é o serviço doméstico.

O serviço doméstico não dispõe de um reconhecimento social merecido mesmo na sociedade não indígena, por ser considerado um trabalho que não demanda qualificação profissional. Fenômeno que se manifesta de modo mais acentuado em relação à mão de obra utilizada pela sociedade não indígena que habita a cidade de Boa Vista, por considerar que os indígenas como minorias étnicas, estes não dispõem de direitos trabalhistas, segundo informação abaixo:

Inferiorizada, ou seja, ser vista como inferior, então a forma de pagamento tem que ser inferior. Então é um ciclo, né, e daí se dá a exploração da mão de obra. Tanto dos homens na área braçal, quanto das mulheres na área doméstica, né, que a gente também aborda essa questão, né, que as mulheres havia, né (ES4, 22/05/2015, p.4).

Isso retrata o preconceito e discriminação indígena, causando o descontentamento dos próprios indígenas sobre essa forma de tratamento, como relata um entrevistado:

Então é tem muitas coisas que nós pode fazer, que não precisa trabalhar assim, de graça, eu digo de graça, porque se eu recebo um salário mínimo para trabalhar em algum lugar e você vai querer me dar 300 ou 200 reais eu estou trabalhando de graça, prefiro trabalhar para mim, é eu tenho mais tempo com meus filhos, eu estou dentro de casa estou trabalhando com eles, lavo minha roupa, faço meu almoço, janta, trabalho aqui né, fora dos outros coisas que faço na rua vendendo minhas produções de artesanato (ES5, 12/05/2015, p.4).

Observa-se dos relatos anteriores, que a retrospecção de tais adversidades nutre suas reivindicações atuais na produção de melhor qualidade para sua trajetória de vida, “juntando os pedaços do que foi numa nova imagem que poderá talvez ajudá-lo a encarar sua vida presente” (CANDAU, 2012, p.16).

Mesma situação de exploração se deu para o sexo masculino, com reflexos atuais no desenvolvimento de atividades informais, com pagamento a ser “negociado” em algum valor em dinheiro, que lhes permite uma renda mensal - agravada pela falta de qualificação profissional - variando de meio a um salário mínimo (SOUZA, 2009). Neste sentido, uma liderança continua colocando seu ponto de vista:

Então, nesse sentido eu vejo diferença acaba os indígenas tentando se enquadrar nas normas da cidade, exercendo outra atividade pra se manter, por exemplo ajudante de pedreiro ou capinando quintal, ou exercendo adubo de terra, limpando quintal, ou plantando mesmo verduras, né, nessas chácaras que existem bastante, e a grande maioria da mão de obra são indígenas e muitas vezes... Eu acredito, não conheço nenhum indígena que trabalhe na chácara que tenha a carteira assinada, porque é tudo informal (ES4, 22/05/2015, p. 3-4)

A respeito da situação descrita acima, Santos (2014) observa que os trabalhos que os jovens encontram na cidade, nas serrarias, na construção civil são pouco remunerados, e os empregadores quase não respeitam as leis trabalhistas.

Acerca do protagonismo indígena como força de trabalho nos contextos históricos das estratégias portuguesas já descritas para consolidar a ocupação do território correspondente a Roraima, Repetto (2008a), a partir dos estudos de Cruz e dos Santos, identifica pelos menos quatro ciclos da situação indígena no contexto da ocupação. São o ciclo das Especiarias e Drogas do Sertão, de 1500 a 1860; o ciclo da Borracha, de 1869 a 1912; o ciclo da Pata do Boi, nos anos 90; e, o ciclo dos Grandes Projetos e Modernas Empresas. Para Ferri (1990, p.13), “isto promoveu não apenas o deslocamento de alguns desses grupos para outras áreas, mas também o aliciamento, a dizimação e a tentativa de *civilizá-los*”.

Mesmo sendo reconhecidos, basicamente, apenas como força de trabalho (FERRI, 1990), com participação política e social considerada pouco significativa, convém observar que esta realidade indígena descrita na lógica da história, valida atualmente a participação destes no desenvolvimento socioeconômico da capital. Esta perspectiva pode ser tomada como análise sob a dinâmica do espaço, e da interação social nele estabelecido. Do ponto de vista da dimensão espacial, por ser concebido como uma categoria geográfica onde ocorre a interação social, onde consequentemente, cada grupo humano inserido nesse arranjo, imprime suas singularidades.

A acepção acima tomada como pertinente na discussão do contexto indígena em Boa Vista ampara-se nas argumentações do geógrafo Luiz Otávio Cabral (2009), ao destacar a validação das diversas práticas sociais como recurso analítico à compreensão das mudanças, paradigmas e configurações espaciais do mundo contemporâneo. Uma vez que todas as identidades inseridas no contexto espacial deixam sua parcela de contribuição, procurando atender à sociedade naquilo que lhes seja proposto. É neste aspecto que Haesbaert (2007) concebe os estudos sobre espaços vividos e identidades regionais como a chave para a produção da diversidade geográfica, constituindo-se elemento essencial na análise. Essa discussão também tem sua correlação no antropólogo Marshall Sahlins (1997), quando atesta que os indígenas indigenizam a modernidade, no sentido de imprimir seus costumes na sociedade ocidental - particularmente, no caso do *locus* da pesquisa - mesmo quando estão nas cidades.

Passa-se, assim, aos fatores que impulsionaram a migração para Roraima, com especial delimitação na cidade de Boa Vista e os impactos relativos à demografia indígena na cidade.

2.7.1 O processo migratório e o impacto sobre os indígenas em Boa Vista

O quadro populacional composto pela maioria indígena começou a se reverter a partir da época do apogeu da borracha (1910-1913), com a chegada de um grande contingente migratório, sobretudo de nordestinos, para a Amazônia (FERRI, 1990; FARAGE, 1997), quando na queda dessa atividade, o Rio Branco, vislumbrou como atrativo dessas populações, devido às suas reservas minerais e à possibilidade de expansão da atividade agropecuária. Conforme os dados do IBGE, no período de 1920 a 1950 houve um aumento populacional de Boa Vista em 80% aproximadamente.

A grande explosão demográfica de Roraima ocorreu na década de 1980. Para o período de 1980-1991, dados do IBGE, revelam o fenômeno de uma migração vertiginosa, quando a população do Estado quase triplicou (DINIZ, 1997; SANTOS, 2013; VALE, 2013). Sobre o impacto da ascensão dessa curva no gráfico migratório pode-se levantar dois principais fatores. Segundo Santos (2013), um deles trata-se da política de legalização territorial, por meio de uma colonização direcionada, a partir de 1985, com a criação dos Assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do Instituto de Terras e Colonização de Roraima (ITERAIMA). Essa política beneficiou diversas áreas do Nordeste, com prioridades para os nativos do Estado do Maranhão, que desde a década de 1940, já representavam o principal grupo de imigrantes (DINIZ; SANTOS, 2006).

O outro importante fator para a migração se deu por meio da identificação da presença de minérios de valor econômico, como consequência da divulgação dos dados do RADAM-Brasil (VALE, 2013). Com efeito, a descoberta de ouro e diamantes na porção setentrional de Roraima, em meados dos anos 1980, trouxe milhares de garimpeiros ao Estado, incentivados pela imprensa e setores interessados na exploração mineral. Estima-se que mais de 40.000 indivíduos estiveram envolvidos diretamente nesta empreitada, entre 1987 e 1991, sem contar aqueles que se envolveram indiretamente com o garimpo, trabalhando em atividades de apoio (DINIZ; SANTOS, 2006), ou desenvolvendo o comércio na cidade de Boa Vista.

Os contextos geográficos dos garimpos encontravam-se quase em sua totalidade em territórios indígenas, principalmente Yanomâmi (BARBOSA, 1993), evidenciando grande impacto socioambiental para essas comunidades indígenas. No quadro histórico-sociológico das operações do garimpo na região da TI Raposa Serra do Sol, território de predominância indígena Macuxi, Santilli (2001) atesta a degradação ambiental, especialmente pelo descarte do mercúrio no leito dos rios. Efeito que torna evidente a poluição das águas e a contaminação dos peixes por esse metal pesado e óleo diesel nos rios Quinô, Cotingo e Maú. Destaca-se que nesses recursos hídricos encontram-se a principal fonte de proteínas³⁸ de diversas comunidades indígenas que habitam a região. Portanto, recorrentemente são relatados pelos indígenas de Roraima em suas assembleias anuais, os muitos casos de aborto, mal-formações congênitas, afecções dermatológicas e demais problemas de saúde decorrentes desse processo.

Paralelamente às atividades garimpeiras, reivindicações constantes das lideranças indígenas em suas assembleias, pediam providências federais com relação aos nefastos danos ambientais. Frank (2014, p.44) atesta que a “mobilização e pressão do movimento indígena ganharam consistência no âmbito local, com projeção nacional e internacional, apoio de pesquisadores(as) e organizações sociais, o que levou ao fechamento de garimpos pelo então Presidente da República Fernando Collor de Melo, no início dos anos de 1990”. Fato que obrigou um massivo deslocamento de garimpeiros para Boa Vista, engrossando as fileiras de pobreza na periferia. A autora atesta que esse inchaço na cidade conduziu a criação de novos bairros, sobretudo, na zona oeste, mudando a configuração e a paisagem do espaço boa-vistense. Esse fluxo trouxe um perfil multicultural à cidade, conceituada no âmbito do contexto artístico local como um “caldeirão cultural” (OLIVEIRA, 2009).

³⁸Neste ponto, cabe destacar que o descarte do mercúrio (Hg0) gera um grave dano ambiental por afetar inicialmente a vida aquática. Esse metal pesado entra na cadeia biológica, implicando em severos danos à saúde dos garimpeiros e das populações de áreas próximas aos rios contaminados que geralmente consomem peixes, também, mais contaminados. Lacerda e Malm (2008), explicam que a característica de lipossolubilidade do derivado orgânico (metilmercúrio) facilita a sua passagem através dos tecidos de uma membrana biológica, ou seja, uma vez presente na matriz, ocorre uma rápida difusão e forte ligação com as proteínas da biota aquática. Portanto, o mercúrio é um metal pesado que, na forma orgânica, sofre quebra de moléculas, e vai para o peixe, onde é solúvel em seu tecido gorduroso, essa periculosidade é intensificada pelo processo de biomagnificação, cuja concentração aumenta progressivamente conforme aumenta o nível trófico da espécie. Assim, os consumidores de níveis tróficos elevados, incluindo o homem, tornam-se vítimas fatais em exposição ambiental via cadeia alimentar. É reconhecidamente o metal que causou óbitos em humanos em razão de contaminação pela via ambiental, particularmente via ingestão de organismos aquáticos contaminados.

Ferri (1990) registra que os indígenas que se encontravam na cidade sofreram diretamente o processo de inchamento urbano, e avalia: “se, de um lado, a situação de extrema pobreza na qual se encontravam esses últimos migrantes os aproximava dos indígenas - parte mais pobre da população de Boa Vista -, de outro lado, tornaram-se seus rivais na disputa dos poucos trabalhos manuais existentes” (1990, p. 24). Embora nos bairros periféricos de Boa Vista indígenas e nordestinos aprenderam a conviver com a mesma situação de exploração, a autora faz a seguinte comparação: “Mas qualquer homem branco, mesmo o mais pobre e analfabeto, tinha sempre uma vantagem em comparado aos indígenas: era branco, “civilizado””. Dessa forma, muitos migrantes que chegaram em Boa Vista, em busca de oportunidades, conseguiram, com o tempo, vislumbrar melhores lugares na sociedade local em comparação àqueles ocupados por eles em seus lugares de origem. Fato que sustancia os discursos políticos partidários como “Estado de oportunidades”, no sentido de potencializar o sucesso socioeconômico promovido pela região.

Como consequência mais visível desse desnível de oportunidades para os indígenas, (MELO, 2014), observa na contemporaneidade uma dinâmica política, econômica e social desfavorável aos Macuxi e Wapichana em Boa Vista. Depreende-se das observações da autora que a invisibilidade que repousa sobre a presença dos indígenas no contexto culturalmente miscigenado de Boa Vista se traduz em ausência de uma estrutura político-administrativa nas esferas públicas, que adicionam limitações socioculturais à sua sobrevivência. Neste cenário, um dos objetivos da pesquisa foi conhecer as maneiras e os modos de sociabilidades indígenas no contexto daqueles que se encontram na área urbana de Boa Vista, para tanto, foi necessário fazer um reconhecimento dos bairros onde estes grupos apresentam maior predominância.

2.6.2 Mapeamento socioespacial urbano indígena em Boa Vista

A cidade de Boa Vista é considerada, proporcionalmente, a capital brasileira com o maior número de indígenas no Brasil. Porém cabe esclarecer, em relação ao contingente indígena em Boa Vista, que mesmo considerando os constantes deslocamentos motivados por fatores internos e externos já discutidos anteriormente, não se pode deixar de considerar a premissa de que alguns sempre estiveram neste espaço, outros já nasceram

aqui. Desse modo, pode-se conceber variavelmente, uma presença indígena, praticamente em todos os bairros de Boa Vista.

A pesquisa bibliográfica revela-se marcante ao observar que a presença indígena em áreas urbanas concentra-se nas periferias das cidades brasileiras. Contudo, registros em diário de campo, no discurso indígena em espaço acadêmico da UFRR, principalmente em nível de *stricto sensu*, atestam que os indígenas resistem serem considerados “moradores de periferia” em Boa Vista: “Nós não somos moradores de periferia... Periferia fica nos arredores da cidade, e nós fazemos parte da cidade!” (DIÁRIO DE CAMPO, 09/04/2016, p.1).

A leitura que se faz do fragmento acima é que, a apropriação intelectual tem propiciado aos indígenas ressignificarem, inclusive tendências da cultura nostálgica, que lhe foi reservada pela teoria do desalento³⁹, onde grupos nativos eram tomados como “coitadinhos”, morando em guetos de periferia. No caso dos indígenas que se encontram nas cidades, estes seriam os “desaldeados”, ou seja, aqueles que fisicamente e culturalmente estariam fadados à morte, onde sua cultura estaria “se desintegrando sob o assédio da ordem capitalista mundial” (SAHLINS, 1997, p.42). Aqui, segundo o autor, o conceito de cultura era interpretado como um instrumento de diferenciação social, ao servir como parâmetro para marcar diferença de costume entre povos e grupos, portanto, levaria a legitimar as múltiplas desigualdades que para os indígenas seria um meio ideológico de vitimação.

Atualmente vê-se que tais grupos sociais estão mais fortalecidos, aqueles que pareciam desaparecer, ou se integrar à sociedade nacional, mostram seus avanços. Na história constitucional brasileira, a atual Carta Magna inovou e avançou quando reconheceu pela primeira vez, em seus arts. 231 e 232, a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas (SILVEIRA e SOUZA, 2011).

³⁹ Em resposta às críticas contemporâneas à ciência antropológica, Marshall Sahlins (1997), na primeira parte do artigo “*O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção*”, resgata a nostalgia antropológica acerca da vida tribal, que em contexto urbano estaria desmoronando-se em visões globais da hegemonia ocidental. E destaca: “A teoria do desalento [*despondency theory*] foi o precursor ideológico da teoria da dependência. Nos anos 50 e 60, pairava uma certeza lúgubre de que os séculos de imperialismo ocidental, o longo desenvolvimento do subdesenvolvimento, haviam devastado as instituições, valores e consciência cultural dos povos (ex-)aborígenes em todo o mundo”. Tomados por esta teoria algumas pesquisas procuravam retratar nas teorias da modernização esses mesmos pressupostos.

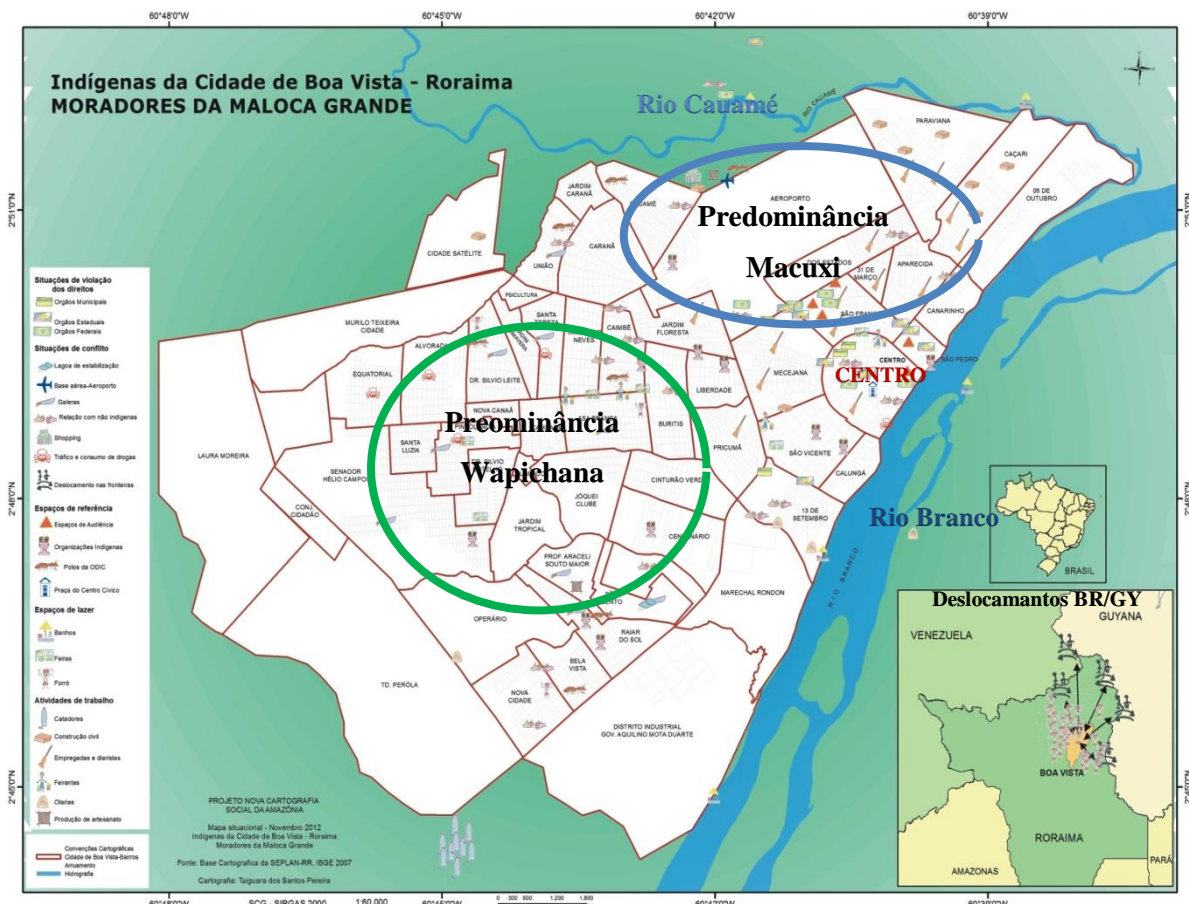
Dessa forma, se encontram nas cidades ressignificando seus costumes numa relação/construção que se estabelece nesse espaço geográfico, ou seja, pelo movimento das coisas que estão sendo por estes construídas. Cabral (2007), apoiando-se nas concepções de Santos (1999) e Gomes (2002), complementa que o espaço pode ser visto como decorrente da relação da ação sobre um objeto e vice versa, constituindo um arranjo do qual depende as práticas sociais. Esses caminhos têm um papel de fundamental relevância na hermenêutica espacial sob o ponto de vista dos próprios sujeitos.

Neste sentido, os indígenas, patrocinados pelo projeto da cartografia social em parceria com a UFRR, elaboraram um mapeamento situacional dos indígenas que residem na capital roraimense, evidenciando a violação dos direitos indígenas. Portanto, o mapeamento constitui um instrumento, diante da inabilidade do Estado brasileiro, tanto na esfera federal, estadual e municipal, com relação ao trato dos problemas que afligem a comunidade indígena que se encontra em Boa Vista.

Diante do exposto, esse projeto tem possibilitado maior interação entre os indígenas que se encontram na cidade, pois tem como objetivo fortalecer os grupos vulneráveis, visando à viabilidade da visibilidade e livre expressão cultural desse segmento populacional. A cartografia é mais uma manifestação da organização social e política dos indígenas que se encontram na cidade de Boa Vista, sob a coordenação da organização indígena ODIC, em parceria com a UFRR.

A Figura 6 traz uma configuração socioespacial indígena da “Maloca Grande”, elaborado pelos próprios indígenas Macuxi e Wapichana, conduzidos por suas referências e demandas socioculturais.

Figura 6 - Mapa cartográfico da dispersão socioespacial indígena em Boa Vista



Fonte: Adaptado pela autora de Lima et al. (2012)

Na figura acima vê-se registrado pela cartografia que os espaços situacionais de violação dos direitos indígenas, estão presentes, basicamente em todos os bairros da cidade. Porém, maiores detalhes acerca da distribuição socioespacial dos indígenas em Boa Vista são retirados da publicação oriunda das oficinas realizadas pelo projeto *Kuwai Kîrî*, (OLIVEIRA, 2010), que tinha como meta “estimular a criação e o fortalecimento das redes de indígenas urbanos mantenedores da cultura e da língua indígena na cidade de Boa Vista” (OLIVEIRA, 2010, p.10).

Nesta publicação, tem-se a informação que o bairro Araceli Souto Maior apresenta o maior contingente de Macuxi e Wapichana advindos da Guiana, também é o bairro que apresenta uma grande concentração de indígenas Patamona. Melo (2012) identificou que esses indígenas também são originários daquele país, assim como dos municípios roraimenses que fazem fronteira com os países circunvizinhos como Pacaraima, Uiramutã e Normandia. Para o bairro São Bento, Oliveira (2010) atesta um multiculturalismo linguístico, composto por falantes em Macuxi, Wapichana, Wai-Wai, Patamona quanto em

Inglês, Português e Espanhol. É possível dizer que entre os indígenas desse bairro há um multiculturalismo linguístico, embora reina entre os indígenas que se encontram na cidade a preocupação com o desaparecimento da língua materna, considerada um traço forte da cultura indígena (OLIVEIRA, 2010).

O bairro Monte das Oliveiras, por sua vez, iniciou-se por meio de uma aglomeração de barracos “montados” em estrutura de madeira ou papelão, próximo à ponte do Rio Cauamé, no lado direito da BR-174 (SOUZA, 2009). Melo (2012) evidencia que aproximadamente 80% dos moradores são Macuxi ou Wapichana. Nos bairros 13 de Setembro e União as etnias identificadas também foram Macuxi e Wapichana.

Dados da pesquisa em campo, conforme destaque na Figura 6, junto ao coordenador da ODIC, organização indígena com perfil territorial de polos em 14 bairros da cidade, a maior incidência de Wapichana encontra-se nos bairros 13 de setembro, Araceles, Raiar do Sol. Na região dos bairros União, Cauamé e Monte das Oliveiras estão maior incidência dos Macuxi (DIÁRIO DE CAMPO, 23/10/2015, p.1). Esta configuração espacial mostra o quanto é preponderante a indianidade em Boa Vista, que por si só torna-se necessária e suficiente para o reconhecimento da alteridade indígena nos mais diversificados meios e espaços de Boa Vista.

O pouco conhecimento pelas esferas públicas dos problemas enfrentados na realidade dos indígenas que se encontram em Boa Vista é um dado que favorece a negação dos direitos indígenas e dificulta o acesso a políticas públicas (LIMA et al., 2012). Para tanto, o mapa geográfico com a localização dos pontos de violação dos direitos humanos é uma forma de despertar o Poder Público para a elaboração de políticas públicas para os indígenas que se encontram na cidade. Com relação à reivindicação de seus direitos, pode-se conceber dividido em quatro dimensões, conforme destaca-se a seguir:

1. **Situações de Conflito.** São aquelas que envolvem as situações demarcadas pelos espaços físicos e simbólicos de território. Geograficamente, o primeiro apresenta questões relativas à moradia demarcada pela lagoa de estabilização. Já os territórios simbólicos estão demarcados pelos espaços onde há vulnerabilidade física de vida para essa população, para isso traz uma localização onde se reconhece concentração de galeras com tráfico e consumo de drogas, o que traz risco de vida para essa população. Os conflitos socioculturais envolvem as relações com não indígenas.

2. **Espaço de referências.** Nesta dimensão, os indígenas buscam trazer os espaços físicos de interação indígena como espaços de audiência e a praça pública do Centro Cívico, geralmente usada para manifestação dos movimentos indígenas. O espaço político está representado pela organização política indígena ODIC com seu perfil territorial, referente aos polos nos bairros.
3. **Espaços de lazer.** Esta dimensão envolve as praias fluviais, as feiras livres e os espaços dançantes, principalmente pelo estilo de dança do forró.
4. **Atividades do trabalho.** As dimensões referentes a essa atividade envolvem os serviços referentes aos catadores de resíduos sólidos, aqueles que trabalham na construção civil, as atividades de empregadas e diaristas, os feirantes, as olarias e a produção de artesanatos.

Considerando a situação de exclusão sociocultural que os indígenas se encontram e a inabilidade do Estado brasileiro no trato desta questão, a iniciativa da cartografia adquire grande relevância, uma vez que contribui para a evidência dos problemas enfrentados pelos indígenas e oferece informações que favorecem o reconhecimento da indianidade e a criação de políticas públicas que considerem a especificidade dos indígenas que vivem na cidade. Desta forma, contribuiu para a superação da vulnerabilidade e para a promoção da cidadania indígena. Porém, enquanto no almejo desta expectativa, os indígenas prosseguem suas trajetórias e ressignificações socioculturais no ambiente urbano de Boa Vista.

2.8 Aspectos da cultura e significações linguísticas na fronteira étnica Macuxi e Wapichana em Boa Vista

A cultura é um processo dinâmico, dessa forma “varia ao longo do tempo, constituindo processos históricos” (CALEFFI, 2003, p.195). Embora já se tenha introduzido o significado do termo cultura, enquanto se descrevia o período em que o território do Vale do Rio Branco era habitado por indígenas, torna-se pertinente fazer uma nova discussão neste contexto de contato densamente estabelecido entre indígenas e não indígenas, para melhor compreensão de como os indígenas vêm incorporando novos valores e significados aos elementos de sua identidade indígena, para melhor alicerçar

nesta tese, as discussões, análises e reflexões acerca da sustentabilidade sociocultural dos indígenas.

Sem pretensão de colocar em um nível de hierarquização, Laraia (2009, p. 24) destaca “o homem difere dos outros animais por ser o único que possui cultura”. Portanto, segundo Geertz (1989) conforme a natureza humana de conhecimento, adaptação e interação, a cultura se diferencia ou se apresenta contrária umas às outras, uma vez que existe em todas as ações humanas. Assim, o autor aponta para uma diversidade cultural. Todas com a mesma importância, porém diferentes entre si.

Essa questão das diferenças culturais observadas por lentes da racionalidade pode-se até ter choques, mas se for olhado por uma concepção cultural, “alargando” para diversidade cultural mais ampla, chega-se ao nível do princípio da alteridade, respeitando o “outro” em suas particularidades culturais. Nessa discussão do respeito mútuo, é plausível uma crítica antropológica sobre o etnocentrismo, dado pela dificuldade de se relacionar com outro diferente, por tendência de apoiar-se em uma relação de sobreposição, em aviltamento ao princípio da alteridade, que seria a mudança do “eu” em relação a “este outro” no campo social e/ou natural (LARAIA, 2009; SANTOS, 2005). O sentido que o comportamento egocêntrico alude comandou, ao longo da história, a relação sociocultural da sociedade envolvente sobre os indígenas, por outro lado, estendeu-se também para uma relação de assimetria com a natureza, no tocante à exploração que a sociedade tem causado ao meio ambiente.

Corroborar-se com Laraia (2009) quando introduz a ideia de que a natureza de todos os homens é idêntica e a cultura praticada por eles é o que os separa, os tornam estranhos uns aos outros. Nesta reflexão, o autor leva a perceber a dimensão da riqueza cultural em que o homem está inserido, sua capacidade de criar diferentes e, ousadamente, infinitos modos de viver, sendo um ser diferente e único, portanto, com capacidade de respeitar as diversas naturezas em que se apresenta a cultura. Neste sentido, ao discutir acerca da aprendizagem infantil com o artesanato, na associação em que atua um membro de liderança indígena, este mostra a necessidade do reconhecimento desse diálogo entre culturas, ao abordar: “[...] então tem que saber do (da) origem dele, do trabalho dele, e também dos não indígenas, então ele tem que saber dos dois lados, para conviver, e valorizar quem é ele” (ES5, 12/05/2005, p.6).

Tomando por base esta observação, considera-se que os indígenas concebem serem fundamentais as influências mútuas decorrentes das interações culturais, o que para eles são concebidas como um aprendizado. Ou melhor, segundo Laraia (2009), como uma “endoculturação”, um processo decorrente da faculdade inata de aprender e da plasticidade dessa capacidade, o que o leva à assimilação de valores e experiências. Por outro lado, pode-se extrair também que, no contato da cidade, o indígena incorpora elementos que sinalizam sua cultura em relação à do não indígena e vice-versa, ou seja, as fronteiras culturais convertem-se em fluxos para ele valorizar-se, valorizar sua cultura.

Com efeito, voltando às proposições apresentadas por Barth ([1969]2000), as “fronteiras culturais” são processos estabelecidos na interação dos grupos e servem para atualizar e revalorizar os conceitos, as crenças e representações culturais. Portanto, em existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas, tem-se no autor, a manutenção das “fronteiras étnicas” canalizando a vida social. Para tanto, o autor argumenta que os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. Estes são os elementos de pertencimento que se conformam nas “fronteira étnicas” ou “fronteiras culturais”. Ainda segundo o autor, além da existência de critérios e sinais de identificação, uma estruturação das interações que permitam a persistência de diferenças culturais implica na persistência de grupos étnicos em contato.

Embora com alguns redimensionamentos certos aspectos que caracterizam especificamente elementos culturais Macuxi ou Wapichana foram revelados nesta pesquisa, porém, a maior evidência foi dada à língua pela verossimilhança com a identidade cultural. Os próprios sujeitos da pesquisa asseveram que a principal diferença cultural encontra-se no próprio tronco linguístico das duas etnias. Os Macuxi pertencem ao trono linguístico Caribe, originários das ilhas do mar do Caribe; os Wapichana descendem do tronco Aruak, que também habitavam o Caribe, especialmente as ilhas maiores. O líder de uma organização indígena esclarece:

Olha, já parte do princípio de que os dois são totalmente diferentes, são famílias em buscas diferentes. Os Wapixana são do Aruak né, enquanto que os Macuxi são da família dos Caribe, só daí você imagina que através da língua já é uma visão de mundo diferente, porque a língua ela expressa de como se enxergar o mundo e se as línguas são totalmente diferentes praticamente não tem um a ver com o outro, até então né. Mas há muita diferença, apesar de que muita gente diz que “ah índio é tudo a mesma coisa”, mas não é. Porque as pessoas pensam que índio aqui em Roraima tudo fala a mesma língua. E não é isso, cada um fala uma

língua diferente e tem significados diferentes um do outro. (ES4, 22/05/2015, p.6).

A fala do entrevistado evidencia que a língua materna, entre os indígenas, estabelece-se como um elemento cultural que demarca muitos outros elementos das fronteiras culturais. Os povos falantes da língua materna Karib, além dos Macuxi, formam também a maioria étnica no Estado, como também partilham de elementos culturais semelhantes. Santos (2014) complementa que a língua torna-se a principal referência capaz de possibilitar os conhecimentos advindos dos povos originários indígenas, apoiada em Lévi Strauss (1969), a autora esclarece que a língua, em seu conjunto de signos, pressupõe a linguagem que vai se manifestando como um arranjo cultural por exelência.

Porém, uma crítica é feita acerca da hegemonia da língua indígena Macuxi, nos currículos de formação docente, onde se atém como princípio para a escolha da língua a quantidade numérica da população indígena Macuxi, em relação às demais etnias indígenas presentes no Estado. Oliveira (2016) destaca se tratar de um grande equívoco curricular social, ao tomar a língua da etnia Macuxi como língua oficial do currículo na formação de docentes indígenas, considerando que são de etnias diferentes e, portanto, com línguas e princípios culturais diferentes também.

O fragmento da fala da liderança ES4 (2015) explica a pluralidade linguística, desconhecida pela sociedade roraimense. O entrevistado relata que, ao falar a língua materna com uma indígena de sua etnia, ambos foram confundidos como japoneses, porém ao explicar que se tratava da língua materna Wapichana, observou a seguinte reação: “[...] ‘é mesmo? A gente pensava que vocês falavam uma língua só,’ “não, a gente Wapichana fala uma língua, Macuxi fala outra, Waimiri-Atroari fala outra, Wai-Wai fala outra” (ES4, 22/05/2015). Assim, o líder continua esclarecendo que, em sua percepção, é um compromisso da organização indígena ODIC tornar conhecida para a sociedade essa realidade indígena. De fato, a grande parcela da população desconhece como está estruturada a diversidade cultural indígena, apresentada por particularidades como língua, hábitos e costumes.

Por outro lado, a pesquisa revelou que nas relações matrimoniais entre grupos étnicos Macuxi e Wapichana ou vice-versa, as diferenças culturais permanecem

sincréticas⁴⁰. Canevacci (1996) concebe o sincretismo cultural como novas formas de conexões, trocas entre culturas, portanto, revela-se como um recurso que provoca uma reelaboração nas relações interculturais (BRAZ, 2003). De fato, alguns dados empíricos revelam que, o quê conviria divergir, parecem fundir-se, em uma identidade indígena, promovendo uma interação nos elementos fluidos da fronteira cultural étnica. A liderança destacada anteriormente pertence à etnia Wapichana, porém, sua esposa é da etnia Macuxi, da região da Raposa Serra do Sol, seus quatro filhos ainda estão no embate de qual etnia escolher, porém, ele revela que sempre enfatiza às suas crianças: “[...] meus filhos vocês são indígenas” (ES4, 22/05/2015, p.4).

Esse mesmo entrevistado registra que há uma preferência pelos Wapichana de contraírem casamento com “primos cruzados”⁴¹, o que leva a interpretação da busca por manutenção das fronteiras étnicas no sentido de manter as relações internas: “[...] todos os povos, aqui dessa região (TI Serra da Lua), eles preferem casar com primos cruzados, né, para os Wapixana, eles preferem casar com primos cruzados. E, em relação aos Macuxi, eu não sei [...] mas acredito que seja cruzado também” (ES4, 22/05/2015, p. 6).

Dado o intenso contato interétnico no contexto de Roraima, a união matrimonial entre essas duas etnias (Macuxi e Wapichana) constitui uma prática comum. O trabalho de campo de Santos (2014, p.45), apresentou situação semelhante: “Um dos atores investigados que disse pertencer à etnia Wapichana, e sua esposa é Macuxi, são pais de três crianças e eles ainda não decidiram sobre que etnia deverão escolher”. Fato como estes, têm levado ao uso do termo popular “Macuxana”, aos filhos oriundos da união dessas etnias.

Nas interações oriundas da pesquisa de campo, especificamente no encontro do curso Pré-Vestibular Indígena da ODIC em parceria como o Centro de Ciências Humanas

⁴⁰Segundo Ferreti (2008), o termo sincretismo tem sido bastante discutido, inclusive com rejeição a esse conceito. O autor aponta que diversos pesquisadores evitam mencioná-lo, considerando seu sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição de evolucionismo e do colonialismo. Entretanto aborda que “ao pensar em sincretismo, pode-se pensar em: negociação, interação, confronto, transmissão, mistura, adaptação, assimilação, sondagem, transposição, identificação, simbiose, fusão, amálgama, alienação, dinamismo, confluência, interação, etc.” (CASTRO apud FERRETI, 2008, p. 42).

⁴¹Segundo Claude Lévi Strauss, na regra do casal entre primos cruzados: os parentes colaterais dividem-se em duas categorias básicas: colaterais “paralelos” quando ao relacionamento pode ser reconhecido através de dois irmãos do mesmo sexo, e colaterais “cruzados” quando o relacionamento se encontra através de dois irmãos de sexos opostos. Entre estes últimos é onde deve ser buscado preferencialmente o casal. Disponível em: <http://www.resumosetrabalhos.com.br/antropologia-do-parentesco_1.html>. Acesso em 23 mai. 2016.

da UFRR, ocasião em que reuniram mais de 50 indígenas inscritos, levantou-se a discussão entre os presentes - que do ponto de vista metodológico, chegou a assumir um caráter de grupo focal - acerca dos traços culturais mais marcantes para os filhos de pais com etnias diferentes. Após levantamento de algumas conjecturas sobre o assunto, os indígenas concluíram que os traços culturais mais marcantes para os filhos, geralmente são aqueles oriundos da parte materna, em virtude das proximidades domésticas (DIÁRIO DE CAMPO, 16/04/2015). Estes resultados conformam com a informação concedida em entrevista, de uma protagonista da etnia Macuxi, que nasceu em Boa Vista, casada com um não indígena e mãe de três filhos, porém, afirma: “meus filhos são indígenas, se auto identificam indígenas” (ES1, 15/04/2015, p.3).

O significativo é que a subjetividade indígena concebe que as culturas hoje estão interligadas, transpondo limites por onde é possível (BRAZ, 2003). A convivência e o respeito étnico-sociocultural entre as etnias, se apresentam como rotas para conquistas políticas, sociais e culturais, mediadas por reivindicações de políticas socioculturais, que observem o respeito e a conservação cultural como fator de interação e desenvolvimento sociocultural recíproco.

A preservação da cultura passa pela manutenção da língua, que é formada por um sistema de signos que diferenciam um povo de outro. Portanto, constitui um aspecto crucial da identidade cultural de povo, logo, a preservação e manutenção da língua materna é uma forma de manter a sustentabilidade sociocultural de um povo. Desse modo, como já atestado, os indígenas expressam a preocupação com a retomada da língua materna, para as crianças, para as jovens e mesmo os adultos, pois ainda é possível perceber em alguns casos divergências com relação à apropriação da língua materna, o que pode ser entendido como decorrentes da falta de incentivo e oportunidade, dentre outros fatores:

[...] tem aquele indígena que está lutando pela cultura, pela permanência da língua, uma escola diferenciada. [...]. Eles falam a língua materna nas atividades da Organização, isso é muito bonito, né? Principalmente no Wapixana, eles falam os três, que é a língua materna, que é o português e o inglês, isso é muito... eu fico assim, muito!... Mas já não é transmitido pro filho!...[...] (**Você sabe falar a língua?**) Não, tive na aula do Insikiran que, inclusive foi aberta né? Mas eu só acompanhei, mais ou menos, assim o primeiro módulo (ES1, 14/04/2015, pp.2-6).

[...] mas tem, não que falar a língua, eu sou Macuxi, eu falo inglês, eu falo Macuxi, Wapichana também, um pouquinho de Patamona, é, Taurepang também, então é, é muito tempo eu ando e eu tenho essa conversa com eles ele não é muito difícil, não é difícil né aprender a língua (ES5, 12/05/2015, p.3).

[...] elas não falam mais elas entendem, hoje eu me arrependo professora, de não ter falado para elas, e o meu menino diz: -Ah mãe eu não sei porquê que a senhora não falou!... eu digo: - É mesmo filho!... mas eu falei para eles que podem aprender ainda...[...] eu disse que vou botar eles... (ES7, 13/07/2015, p. 2).

[...] eu converso, converso, converso, aí agora eu tô sempre aprendendo, aprender, escrevendo, agora assim, ensinando meu filho! (ES10, 08/07/2015, p. 3).

Porque eu trabalho no cultivo desde 1962, até agora tenho a minha língua também né? Ensino o meu neto, o saber o perguntar, não sabe português, o inglês, mas sabe o Wapichana, né? (ES9, 27/10/2015, p.1).

De acordo com as narrativas dos entrevistados, pode-se caracterizar pelo menos dois grupos distintos. Um deles trata-se daqueles compostos por indígenas que não são falantes da língua materna. Expressam sentimento de vislumbre diante daqueles que falam, e outros lamentam por não terem aprendido, porém, já internalizaram sua importância como fortalecimento de sua identidade indígena. Neste caso, interpreta-se como uma situação temporária uma vez que manifestaram interesse em aprender. O outro grupo é composto por aqueles falantes da língua materna. Manifestam sentimento de alegria e orgulho ao pertencimento étnico, intensificado pelo compromisso de ensinar aos filhos e orientar aos que ainda não sabem.

O Quadro 8, apresenta a pluralidade linguística dos sujeitos pesquisados, protagonistas das causas indígenas na cidade.

Quadro 8- Línguas faladas pelos sujeitos da pesquisa

Sujeitos Línguas	ES1	ES2	ES3	ES4	ES5	ES6	ES7	ES8	ES9	ES10
Macuxi	-	sim	sim	Pouco	sim	-	-	pouco	-	sim
Wapichana	-	-	-	Sim	sim	-	Sim	sim	sim	pouco
Patamona	-	-	-	-	sim	-	-	-	-	sim
Xirixana (Maiogong)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	pouco
Wai-Wai	-	-	-	-	-	-	-	-	pouco	-
Inglês	-	sim	-	Sim	sim	-	-	sim	sim	sim
Português	sim	sim	sim	Sim	sim	sim	Sim	sim	pouco	Sim

Fonte: Da autora, a partir das entrevistas.

Observa-se um domínio de variedade linguística em pelo menos três línguas, para a maioria dos sujeitos da pesquisa. Para realização da entrevista com a liderança ES9 (2015), em alguns momentos houve a necessidade de se recorrer à tradução feita por outro colaborador da pesquisa para intermediar o diálogo, devido ao pouco domínio da Língua Inglesa falada por parte da entrevistadora, e pouco domínio da Língua Portuguesa por parte do entrevistado. Com relação à maioria dos sujeitos multilíngues, verifica-se que, além do domínio da variedade étnica linguística, figuram também as Língua Portuguesa e Inglesa. Esse é um atributo favorecido pelos densos contatos e deslocamentos para o espaço territorial guianense, revelando uma proeminência da Língua Inglesa, nos diálogos de muitos indígenas que se encontram no contexto urbano.

Frente às atribuições destinadas à equipe gestora das organizações indígenas, pode-se depreender que o perfil multilíngue na pessoa da liderança constitui um fator fundamental para as amplas relações nas intermediações com os gestores das agências indigenistas. Neste sentido, uma narrativa esclarece:

“[...] mas outro detalhe os gestores eles procuram eles valorizam muito a fala do sujeito você tem que **saber falar** e isso eu aprendi muito se você é um índio e você lá e não sabe se expressar, é o que a gente vivencia, seu chego em um lugar, eu vou querer uma coisa e não sei me expressar ele vem com um outro olhar ou ele vem com uma coisa e eu não vou ter como me expressar e esses dois anos que eu tive na ODC, a gente teve muita abertura principalmente, nos outros estados” (ES1, 15/04/2015, p. 7) (grifo nosso).

O relato reflete a necessidade e a importância da comunicação no processo de reivindicação e reconhecimentos das demandas indígenas. O “saber falar” significa neste sentido ser objetivo e ter clareza do que se busca. Tendo em vista esta realidade da importância da comunicação, alguns chegam a buscar tradutores para relatar suas necessidade e reivindicações junto aos gestores, pois isso facilita o entendimento e a interação. Por outro lado, alguns buscam tradutores entre os líderes, para facilitar a comunicação nas reuniões das organizações, onde reúnem-se indígenas de etnias diferentes. Neste sentido, o líder colaborador ES4 (2015) informou que junto às outras lideranças da organização *Kuwai Kîrî*, já atuou como tradutor da língua materna Wapichana. Para Santos (2014), esse perfil multilíngue, converte-se também em instrumentos mobilizadores para a ascensão política no processo de reconhecimento.

Falar a língua materna representa para as relações com aqueles não indígenas um elemento essencial para atestar a identidade indígena. A fala de ES1 (2015) parece

justificar essa percepção: “Quando você viaja para representar o movimento indígena ou a organização eles perguntam logo: Sabe falar a língua? É um dos mais que mais perguntam!” (ES1, 15/04/2015, p.6).

Do ponto da ampliação das relações socioeconômicas, oriundas pelo domínio linguístico, o jovem indígena a seguir, esclarece como o Inglês tornou-se um atributo que se vislumbrou para ele como oportunidade de trabalho:

Eu falo inglês, tenho 19 anos, passei dois anos morando lá na Guiana e trabalhei numa empresa chamada YOUCAN com turismo, foi por isso que lá, que consegui esse trabalho lá como fiscal de ônibus, trabalhei dois anos [...]. Lá eu comecei a interagir mais... aí eu montei um currículo, com isso tudo, e uma empresa aqui já me aceitou, já, pois não tem ninguém que fale...” (DIÁRIO DE CAMPO, 12/06/ 2015, p.3).

Esse dado revela que, diante de políticas públicas de valorização e qualificação profissional para o indígena que se encontra em Boa Vista, parte de conflitos oriundos da falta de oportunidade para obtenção de emprego e renda podem ser equacionados, utilizando-se do domínio da Língua Inglesa e Língua Portuguesa, principalmente como oportunidade de trabalho para os mais jovens.

Com relação às “fronteiras culturais” dos indígenas com não indígenas, a principal diferença está relacionada também à língua, porém, no sentido do preconceito. O mesmo fator de preconceito também revelou-se nos espaços urbanos dos bairros, do local de trabalho, atendimento junto às esferas públicas, conforme atestam os relatos a seguir:

Sim, na primeira série, com os meninos de 7, sendo o maior. A gente sofre preconceito por ser maior num lugar diferente, então dificuldade foi grande na questão da língua né, então, que a gente chama de choque cultural...(ES4, 22/05/2015, p.5).

Lá no bairro Cauamé, numa reunião que a gente teve lá, a senhora que fala a língua, só que ela disse que não estava mais querendo falar... Por que os netos já não queriam que ela falasse aquilo. Tu tá entendendo como é que é? E aí ela vai se sentindo sozinha, simplesmente adormece as questões que são mais importantes que é a nossa cultura!! Entendeu como é que é? [...]. (ES1, 15/04/2015, p. 5).

Nesta fronteira cultural, revela-se outro fator que evidencia como as etnias Macuxi e Wapichana reagem em ocasiões de eventuais conflitos com não indígenas. Ao ser indagado, sobre as reações indígenas no tocante ao preconceito, ES4 (2015), esclarece:

A indígena Macuxi não deixa barato, pois vai lá tentar tirar satisfação “por que você falou isso de mim?”. Então, nesse sentido... (**Então Macuxi é mais...?**) É...,

tanto a mulher, né, a mulher, tanto também como o homem (**Pois é, mas da etnia Macuxi?**). Da etnia Macuxi. Por exemplo, você tem que tirar satisfação. As mulheres Macuxi até que são mais, vamos supor, mansas, entre aspas, nesse sentido, mais calmas, até que nem os homens, por exemplo, mas alguns, em certo momento, dependendo do grau desse conflito, vão tentar resolver. “Por que você falou isso de mim? Por que você não me respeita?” E dá conflitos (ES4, 22/05/2015, p.6).

No sentido de mediar tais conflitos, o depoente líder da ODIC evidencia a necessidade da busca de garantia de manutenção da identidade indígena. É por meio do respeito mútuo da manutenção da língua que vão garantir por excelência a estrutura e reconhecimento cultural do povo indígena. Fundamentada em Levis Straus, Santos (2014, p. 122), manifesta como a língua apresenta-se como um “arranjo cultural por excelência sendo uma parte da cultura constituída pelas atitudes e hábitos recebidos da tradição externa como meio essencial, privilegiado, pelo qual é assimilado o modo de vida do grupo”.

Com relação ao artesanato, diferenças singelas demarcam os traços do artesanato Macuxi, em relação ao Wapichana. A observação da depoente abaixo, artesã da organização indígena *Kapoi*, observa: “[...] é cada etnia tem trabalho diferente, pode ser mesmo material prima (matéria-prima), mas traço é diferente, pintura é diferente né, desenhos é diferente, tá, é isso [...]” (ES5, 12/05/2015, p.5).

Com relação ao artesanato Macuxi, são muito conhecidas em Roraima as panelas de barro. Ao tratar das mudanças de valores nos elementos pertencentes às trocas culturais entre Macuxi e a população de Boa Vista, Braz (2003) cita as panelas de barro produzidas por essa etnia, enquanto são usadas na comunidade para o preparo de alimentos, na cidade são usadas por muitos não indígenas como peças ornamentais.

Em nível de conclusão, novamente apóia-se em Barth ([1969]2000, p.20-21), especificamente na força heurística e portátil das “fronteiras étnicas”, no sentido de que longe dos constrangimentos territoriais, “todos dispõem dos mesmos instrumentos para distinguirem-se”, por um lado como estandarte da “alteridade”, por outro, como da “separação indissolúvel”. Para Martins (1997), a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade, uma realidade singular. À primeira vista, é o lugar de encontro dos que, por diferentes razões são diferentes entre si. Assim, as culturas hoje estão interligadas, transpondo limites por onde é possível (BRAZ, 2003). Neste sentido, Martins (1997, p.

151) sublinha que: “A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, [...] quando o *outro* se torna parte antagônica do *nós*”.

Pelo construído até momento, interessa ver de forma mais detalhada como os indígenas reestruturam suas significações socioculturais quando se encontram na cidade de Boa Vista.

2.9 Identidade e as reatualizações culturais indígenas para o cotidiano de Boa Vista

Afirmações da pesquisa de campo como as destacadas em seguida, deixam claro que os indígenas, no caso dos Macuxi e Wapichana em contato com a cidade, procuram reestruturar os valores de suas estruturas simbólicas, como forma de sobrevivência. Assim, procuram adaptar-se às novas situações, enveredando-se por um caminho que permite reatualização ou ressignificação de seus elementos culturais. “[...] hoje não tem índio mais parado não, tem índio que conhece tecnologia é técnico em tecnologia dos indígenas e dos brancos!” (ES5, 12/05/2005, p.6). Dessa afirmação indígena desvela-se a concepção de que a cultura constrói e altera comportamentos nos contatos com outras culturas onde passa a interagir, porém, não significa perda de identidade (BARTH, [1969]2000). As falas seguintes apontam que ao adotar alguns desses elementos não significa que estão perdendo sua identidade indígena, deixando de perceber ou de “ser” eles mesmos.

“[...] eu não consigo, largar minha cultura, não consigo largar minha comida, não consigo largar meu costume não, é!” (ES2, 19/06/2015, p.6).

[...] é é não ter esse corte aí, do índio que está na comunidade ter mais direito do que está na cidade!!.. e os da cidade gente? Ele nunca vai deixar de ser índio onde ele for... [...] Não só pela identidade com outros, mas é pra manter, manter o que a gente tem mais de importante, que é a nossa cultura, porque, ah... Fazer que nem o outro: É um orgulho dizer eu sou!!.. (ES1, 15/04/2015, p.1).

Neste sentido, Caleffi (2003, p.195) observa que “as identidades indígenas têm se mantido, porque justamente suas culturas estão vivas e são capazes de ressignificarem novas realidades, novos objetos e se adaptarem a novas condições de vida”. De acordo com a autora, quando um grupo social adota elementos culturais de outro grupo, estes constituem aspectos que devem ser pensados em termos de atualização ou ressignificação cultural, pois os significados não são os mesmos. Porém, a autora afirma que não é um processo privilegiado para os indígenas que se encontram nos centros urbanos, inicialmente, ele teve que acontecer também nas comunidades. Com efeito, conforme já discutido para os fatores que envolvem os deslocamentos de dimensão sociocultural.

Ancorando essa discussão na identidade indígena em processo de reconstrução frente ao urbano, aborda-se em Hall (2006) que as identidades no contexto do mundo moderno estão sendo “descentradas”, isto é, deslocadas ou fragmentadas. Desse modo, a partir do autor, o que estaria ocorrendo com as identidades indígenas neste novo contexto social, seria apenas um deslocamento das estruturas e processos centrais de suas relações socioculturais, onde a identidade pessoal estaria, apenas, assumindo várias nuances frente à necessidade de sobrevivência em territórios urbanos.

Desse modo, o sentimento de pertencimento a identidade indígena revela que Macuxi e Wapichana se mobilizam, em prol de reconhecimento de suas especificidades, e das significações às suas estruturas simbólicas, frente às estruturas simbólicas dos grupos de não indígenas. Não raro, buscam ter suas particularidades expressas em políticas públicas e institucionais que, ora, não fornecem condições às suas necessidades de sobrevivência e bem estar no centro urbano de Boa Vista.

A temática abordada nesta tese favorece aos indígenas Macuxi e Wapichana escolherem entre as estruturas de significação, e determinar a importância dos elementos e aspectos de suas atualizações culturais, que lhes auxiliem na promoção de sua sustentabilidade sociocultural no ambiente urbano de Boa Vista. Desta feita, consiste em contribuição de bases sociais para a dinâmica de uma cultura que seja “pública” (GEERTZ, 1989) para os indígenas que se encontram na cidade.

Os povos indígenas no contexto urbano reproduzem suas culturas num campo social de mediações que compatibiliza suas relações com a sociedade não indígena. Arruda (2001, p.51) define que esse campo “é marcado por relações de conflito e por visões de mundo contraditório e excludentes, constitui-se na interpenetração das dinâmicas da sociedade indígena e da sociedade envolvente”. Dessa forma, a presença dos grupos indígenas Macuxi e Wapichana na cidade de Boa Vista, deve ser compreendida, desde o ponto de vista das identidades que estas etnias mantêm e suas implicações com as relações estabelecidas a partir do contato com a sociedade não indígena.

Trazendo essa discussão para o caso dos indígenas Macuxi, bem como dos Wapichana, esses aspectos revelam-se em suas persistentes reivindicações por reconhecimento e valorização de sua identidade indígena. Aqui se torna pertinente abordar, segundo Castells (2001), que o papel da identidade nas sociedades modernas consiste em

organizar significados, uma vez que uma identidade social, cultural ou individual, pode sustentar múltiplas identidades, pois a mesma é tida como fonte de inspiração e experiência de um povo.

Assim, diante das situações de contato interétnico em relações sociais com segmentos da sociedade urbana, Arruda (2001) aborda que a tradição ancestral indígena é remodelada, e politiza-se, exercendo um papel central como princípio gerador e estruturador das práticas e representações de um universo sociocultural reordenado sob o signo de identidade étnica, contudo, num contexto social marcado pelo conflito e pela oposição.

Neste sentido, Repetto (2008b) aborda que, como o contexto em que a cultura e a identidade se constroem atualmente é marcado pela participação dos povos indígenas dentro do Estado nacional, é importante ressaltar que não existem, ainda, condições para que esta diversidade cultural e social seja reconhecida de fato pela sociedade. É neste sentido, que se prima pela discussão de condições de sustentabilidade sociocultural para os indígenas Macuxi e Wapichana na cidade de Boa Vista.

Ainda Shalins (1997) ressalta que grupos humanos, onde se pode inserir as sociedades indígenas, souberam extrair, de uma sorte madrastra, sua presente condição de existência, constituindo grupos onde se faz possível descobrir uma “resistência cultural” indígena. Embora, segundo Hall (2006), à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, está se confrontando por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis. Contudo, a partir de Giddens, Harvey e Laclau, o autor aborda que as identidades nas suas ênfases na descontinuidade, na fragmentação, na ruptura e no deslocamento contêm uma linha comum.

Assim, Sahlins (1997) aborda que, no sentido de “indigenidade” essas sociedades usam elementos da sociedade ocidental e o ressignificam conforme suas culturas. Portanto, os indígenas, no caso os Macuxi e Wapichana, podem usufruir dos elementos da sociedade não indígena, como as tecnologias atuais, mas o significado é dado pela sua própria cultura. Dessa forma, assegura-se também sua etnicidade para além de seu território de origem, ou seja, para o centro urbano de Boa Vista.

À medida que se aprofundam as relações com a sociedade não indígena, os indígenas passam a interferir mais ativamente na dinâmica sociopolítica, por meio de movimentos indígenas que se expandem e adensam (ARRUDA, 2002). Neste sentido, com relação às organizações indígenas como expressão desses movimentos, Camargo (2011, p. 90) acrescenta: “Se apresentam como um empreendimento inovador no que se refere à discussão das identidades na pós-modernidade”. Contudo, do prisma das sociedades indígenas, as contradições, ambiguidades e tensões decorrentes das relações de dependência e subordinação com a sociedade nacional permanecem atuantes. Fator que acentua uma “resistência cultural indígena” como se pode perceber, de forma mais detalhada no item seguinte.

2.9.1 Auto-definição da identidade indígena na cidade de Boa Vista

Uma parcela significativa de pesquisas, censos e diagnósticos realizados com indígenas em área urbana de Boa Vista (SOUZA e REPETTO; 2007; OLIVEIRA, 2010; MELO, 2012; LIMA et al., 2012), atestadas em pesquisa de campo, revelam que a sociedade não indígena, concebida como grupos socialmente majoritários não são capazes de subtrair a presença e vivência dos indígenas pela repressão social e/ou política na cidade, embora os indígenas circunstancialmente, reconheçam-se como parte das minorias étnicas, entendido apenas como sentimento de semelhança em relação a uns e de diferença em relação a outros.

Luíza Manuela de Carvalho (2005), em seus estudos de Psicologia Infantil da identidade étnica, traz três condições para a consciência de pertença a um grupo social minoritário, que, em sua essência, nesta pesquisa, tem nexos com as reivindicações dos indígenas para a sobrevivência sociocultural urbana. A primeira condição tem a ver com condições exteriores ao próprio grupo que são interiorizadas pelo mesmo e integram a sua auto-definição. Já a segunda ocorre quando um grupo dispõe de uma tradição de separação do grupo majoritário, criada por diferenças culturais, sociais e históricas que o distinguem positivamente de outros grupos. A terceira condição relaciona-se com determinadas minorias que, estando conscientes das suas características diferenciadoras, culturais, sociais, políticas e históricas exigem o direito de assumir ou transformar algumas dessas diferenças de acordo com os seus desejos.

É nesta arena de pertencimento às minorias étnicas que as circunstâncias de vulnerabilidades socioculturais decorrentes, transformam-se em possibilidades para os Macuxi e Wapichana ampliarem sua condição de pessoa com reivindicações de melhorias de condições de vida. Fato que revela um maior apreço e respeito à sua cultura, fomentado por meio das organizações indígenas, a “construção de uma narrativa de pertencimento que inter-relaciona os aspectos socioculturais engolidos pela história oficial e, posteriormente, pela sociedade em posse do poder público” (MELO, 2012, p. 50).

Com relação a primeira condição, pode-se alicerçar-se em Caleffi (2003), quando atesta que “índio” é uma identidade atribuída. Foi atribuída por Cristóvão Colombo quando, percorrendo rotas marítimas para ocidente ancorou nas Américas, supondo ter chegado às Índias, chamou seus habitantes indistintamente de índios. A partir de então lançou-se um olhar homogeneizante sobre o nativo. Atualmente, segundo o Estatuto do Índio e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), uma das condições para ser indígena é o autoreconhecimento, ou seja, assumir a identidade imposta a ele pela concepção ocidental.

A pesquisa empírica revelou uma situação inusitada e intrigante acerca da interpretação feita sobre os indígenas. Na ocasião de uma palestra abordando economia e sustentabilidade para os indígenas, no curso pré-vestibular da ODIC, uma participante indígena indagou sobre o que era “cacique” (DIÁRIO DE CAMPO, 16/04/2015, p.1). Esta pergunta deixa evidente como projetam identidades e elementos aos indígenas, em definições e significações que eles próprios desconhecem.

Este comportamento da projeção ocidental, sobre os indígenas, impacta a sociedade acerca do fenômeno de reconhecimento dos indígenas como novos habitantes das cidades, pois concebe-se que o indígena tem que viver sempre em suas comunidades. Santos (2014) atesta que é comum no Brasil, até mesmo na formação superior, associar os povos indígenas como vivendo em aldeias distantes e fechadas, localizadas nas regiões de florestas. A pesquisadora Pirjo Kristina Virtanen (2010, p. 154), no artigo *Jovens nativos da Amazônia e noções de indigenismo em áreas urbanas*, aborda a teoria da prática e política de identidade indígena, bem como sua forma de realização neste espaço. Na análise desse processo, discute que a presença indígena em áreas urbanas da Amazônia tornou-se mais visível quando estas populações negociaram seus próprios espaços, atuando em novos contextos reservados apenas para a sociedade dominante. Para tanto, a autora

aborda que o Estado e a mídia brasileira em geral ainda preferem apresentar os povos indígenas do país coberto de lindas pinturas corporais e que vivem em um ambiente natural, sempre que eles aparecem em publicações oficiais ou na televisão.

Ao partilhar de pensamento semelhante, Viveiro de Castro (2007) destaca que as palavras índios e natureza são usadas como sinônimos, na consciência ecológica de preservação ambiental das culturas não indígenas urbanas quando concebem a Amazônia como um ambiente ameaçado. Ou seja, novamente evoca-se a ideia projetada sobre a figura indígena de seres imersos e em sintonia tenaz com a natureza. Por outro lado, toma-se que esta postura pode estar relacionada aos estereótipos já concretamente definidos pela sociedade dominante.

Neste sentido, cabe fazer um adendo, introduzindo a forma como o termo estereótipo é empregado como uma característica nas relações intergrupais. Na cognição social, segundo Carvalho (2005) os indivíduos constroem e usam regularmente representações para simplificar e dar forma ao processo de perceber os outros, o que dá origem a julgamentos baseados em estereótipos. Assim, os estereótipos funcionam como expectativas que guiam o processamento de informação sobre o grupo como um todo e sobre os membros particulares do grupo, sem, portanto, ter que verificar a sua existência.

Quando a sociedade imprime aos grupos indígenas que se encontram no contexto urbano, estereótipos como “destribalizados”, “desaldeados”, “imigrantes”, “caboclos”, “índios urbanos”, “índios citadinos”, “descaracterizados”, “desculturados”, “vendidos” (ARRUDA, 2001; MELO, 2014), ou mesmo “índigenas da cidade”, os membros indígenas procedem a uma visão de si próprios, mesmo que circunstancialmente, tendo como referência o modo como o seu grupo é definido pelo grupo dominante. Os indígenas concebem que a discriminação, com termos normalmente estigmatizados, são aplicados aos grupos de baixo estatuto socioeconômico. Este trecho do relato de uma liderança indígena deixa evidências para essa afirmação: “E também tem o indígena que esta na periferia, tem o indígena que está lá no centro é funcionário público. Tu tá entendendo? Então qual é o foco que a ODIC tá trabalhando mais? São os que estão na periferia [...]” (ES1, 14/04/2015, p.1).

Ao trazer uma discussão sobre etnia, a partir dos estudos de Vala (2003) sobre o racismo em Portugal, Carvalho (2005) analisa o quanto estas categorias relacionam-se ao

preconceito, permanecendo, portanto, como problemas graves nas sociedades. Para tanto, a autora observa que a utilização da substituição da ideia de *raça* associada às diferenças genóticas dos grupos humanos, pela ideia de *grupo étnico* por estar associado às diferenças culturais e comportamentais, não subtraiu a forma como a discriminação é expressa. Mantendo-se inalteráveis os processos de inferiorização das minorias, pois continua a servir para hierarquizar os grupos sociais, associando uns a culturas superiores, e outros a culturas inferiores.

Pelos diálogos registrados em diário de campo, verifica-se que a segunda condição à construção da consciência de pertença revela-se na perspectiva indígena de reconhecimento diante da sociedade que historicamente os inferiorizou, pode-se perceber que os termos acima descritos, doravante internalizados, são convertidos como instrumentos de validação para a presença indígena no contexto espacial e sociocultural de Boa Vista, sendo frequentemente utilizados nos discursos indígenas. Ou seja, cotidianamente, valem-se dos estereótipos para referir-se a eles, e os ressignificam, no emprego de forças para reafirmação de suas identidades étnicas em Boa Vista: “São muitas as maneiras das pessoas na cidade se referirem a nós que estamos aqui..., a gente sente que é sempre preconceituosa... Bom, pelo menos estamos sendo vistos, né?” (DIÁRIO DE CAMPO, 09/04/2016, p.1).

Referendada em autores como Devine (1989) e Dovídio e colaboradores (1996) Carvalho (2015) reconhece que há uma associação entre os estereótipos sociais e o preconceito. Na literatura referendada pela autora, estereótipos são considerados condição suficiente para a existência de preconceito e, em consequência, de discriminação. Os recortes extraído dos relatos dos colaboradores da pesquisa expressam:

Olha uma coisa, quando eu cheguei logo, aqui, eu era tão difícil, difícil, o preconceito sempre falou mais alto aqui, mas eu fiz a diferença eu amostrai para eles, que não sou igual a eles, depois eles viram que era diferente, então, hoje, todo mundo me respeita!(ES2, 19/05/2015, p.5).

Percebe-se muito preconceito, os não indígenas dizem que somos “caboclos”, às vezes estou em supermercado e ouço o cochicho deles em relação à outros indígenas que lá se encontram. Às vezes pedem confirmação de mim, achando que não sou indígena e eu digo: são indígena sim, e eu também!” (ES4, 22/05/2015, p.2).

[...] Mas há quando chega, mas em alguma casa de mulher, da Dona Ziza ela diz “os índios tem vergonha” eles não querem fazer isso... mas, se for analisar Ana Hilda, e!? É a bendita vergonha! Mas aí você pergunta: - Porque essa vergonha? Discriminação, preconceito. Entendeu? E aí que a gente fica analisando e vendo

essa vergonha, mas é por causa disso. O índio já é tão tachado, depois da Raposa Serra do Sol, índio é preguiçoso, índio é isso, índio é aquilo, então eles vão tendo... criam essa vergonha [...] (ES1, 15/04/2015, p.5).

Os diálogos em campo revelam alguns aspectos perceptíveis pelos sujeitos, em relação aos nexos constantes da transitoriedade que operam sobre sua identidade étnica (SANTOS, 2014). Neste ponto, cabe fazer uma reflexão situada em alguns autores referente ao problema manifesto da identidade no contexto dos fragmentos acima. A ideia identidade como uma “celebração móvel”, formada continuamente pelos sistemas culturais, de Stuart Hall (2006), confirma as ressignificações dadas pelos sujeitos da pesquisa a partir das discriminações socioculturais por eles sofridas. Ao adotar esses termos como elemento de visibilidade indígena, automaticamente a identidade étnica, já ocupada por uma variedade de hábitos indígenas e não indígenas dentro das redes sociais complexas, utiliza processos tomados como significativos da consciência, como parte estratégica para irromper a alteridade da indianidade⁴² (VIRTANEN, 2010).

Ao ser indagado acerca dos principais hábitos fora do ambiente doméstico, como no trabalho ou nos ambientes públicos, evidencia-se um comentário feito por um sujeito da pesquisa: “Certo dia estava conversando na língua materna com uma indígena e uma pessoa me perguntou se estávamos falando japonês, então lhe expliquei que estávamos falando uma língua regional que era Wapichana” (ES4, 22/05/2015, p.2). Percebe-se dessa fala que o processo de identidade étnica torna-se muito mais ajustado e reafirmado pela subjetividade indígena, do que anulado diante da negação do outro. Aspectos particulares nas discussões e significações descritas nos relatos revelam que os indígenas resistem serem designados por qualquer outro termo que não seja de fato o “ser indígena”. Porém, no rol de termos a eles referidos, a maior resistência está em ser denominado de “caboclo”:

Saiu da comunidade, está “desaldeado”, ou seja, mas eu não deixei de ser índio!.. (...) Fazer que nem o outro: É um orgulho dizer eu sou! Porque, outra coisa, a maioria do indígena, ele fica indignado, se sente mais discriminado, se você chamar de caboclo. Isso eu já vi tanto na cidade, como na comunidade. A gente prefere ser chamado de índio. (...) eu já conversei com muita gente, ele se sente mais discriminado quando é chamado de caboclo. Agora não, se tu chamar de índio, aí... (...) quando a gente chega pra nossa realidade: É índio! Aqui tem

⁴² Termo que representa símbolos de conotação biológica indígena, ou seja, os critérios de indianidade, representam a cor da pele, cabelos escuros e lisos, prega mongólica e por outros, tomada pela sociedade não-indígena, como uma qualidade essencial que tem de ser incorporado em formas visíveis. Paradoxalmente Virtanen (2010) esclarece que, embora os povos indígenas tiveram que minimizar essas diferenças, agora se espera deles uma exibição, para então serem considerados como cidadãos indígenas de pleno direito. Porém, as novas definições de indianidade encontradas entre os jovens urbanos nativos amazônidas, mostram que os jovens se envolvem em muitos estilos de vida diferentes. Assim, eles têm vários corpos “nativos” e “não nativos”, permitindo-lhes beneficiar de contextos sociais distintos.

índio, não tem caboclo (risos). Aí existe isso, então, eles sentem isso, e eu vejo na comunidade. Nas comunidades e eles não gostam que chame de caboclo e aí eu fiquei pensando, mas “porquê”, existe uma lógica? Aí eles dizem: “eu não gosto, eu fico zangado quando um branco me chama de caboclo!”. E isso eu tô corrigindo com o meu marido, porque meu marido não é índio e eu digo pra ele, é... é diferenciar caboclo de índio. Aí ele diz: “Mas não é tudo...” Mas eu digo, eles não gostam, chame de índio, que eles gostam, que eles gostam que chame de índio, mas não chame de caboclo que você tá ofendendo ele. E é a mesma coisa aqui da cidade, os da cidade eles não gostam e isso eu já presenciei muito, e no aterro também, quando eles dizem que caboclo só sabe... que o caboclo é preguiçoso, o caboclo tá catando lixo, mas ele diz eu prefiro que eles chamem “o índio que cata lixo” “o índio que é preguiçoso” (risos) mas não o caboclo (ES1, 15/04/2015, p.6).

Eu não sou caboca, eu sou índia, índia Macuxi!!. (ES5, 12/05/2015, p.3).

No contexto regional, denominam-se “caboclos” aos indivíduos que, relacionalmente, apresentam miscigenação com antepassados indígenas. Para Cardoso de Oliveira (2000), este termo define o que se mostrou ser uma categoria social estratégica para a interpretação de identidades limite: entre ser e não ser índio, desse modo, pode-se afirmar que constituem grupos que articulam-se dentro e através de fronteiras étnicas (BARTH, [1969]2000).

Em outras palavras, o termo caboclo soa como algo genérico. Ao discutir a mesma denominação com os colaboradores indígenas de sua pesquisa, Santos (2014), amparada em Lima (1999) aborda que, na Amazônia, a definição de caboclo foi inicialmente usada como sinônimo de *tapuio*, termo genérico de desprezo que os povos indígenas usavam quando se referiam a indivíduos de outros grupos. Na pesquisa da autora realizada com indígenas nos canteiros de obras de construção civil em Boa Vista, cinco dos nove sujeitos da pesquisa demonstraram não se incomodar quando os não indígenas os chamam de caboclos, “caboco”, dizem que já estão acostumados. Porém, afirma que as percepções retratadas nessa escuta revelam que aceitam a condição de ser “caboclo”, no caso já descrito de apropriarem-se do termo nos discursos, apenas por considerarem necessário, embora não se auto identifiquem.

Para Stuart Hall (2006) trata-se de um processo onde a identidade encontra-se em dinâmica de transitoriedade. Nesse processo, algumas situações na construção/desconstrução de fronteiras culturais incluem códigos sociais que os indígenas interpretam como uma necessidade de esconder a sua indianidade. “Sempre há um cuidado em procurar não demonstrar muito a identidade indígena na cidade, por conta do preconceito que é muito grande” (ES4, 22/05/2015, p.2). Por outro lado, a identidade

indígena passa a ser apenas circunstancial: “[...] o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos” (HALL, 2006, p. 13), inclusive de assumir a identidade indígena. Acerca dessa situação uma coordenadora, preocupada com o quantitativo de membros atuantes na organização: “Então você falar do índio que está na cidade, ele é bem complexo, um se diz “eu sou índio” mas, quando ele quer o benefício! Recebeu esse benefício ninguém mas vê esse índio” (15/04/2005, p.4).

A subjetividade indígena leva o sujeito acompanhar a transição societária da pós-modernidade (HALL, 2006), levando a conceber-se como sujeito tragado por uma identidade móvel formada e transformada continuamente, em relação às formas pelas quais são interpelados ou concebidos pelo contexto paradoxal da cidade. Em outras palavras, ocorre uma “moldação” indígena mediado pelo enfrentamento diário para a sobrevivência. Dessa forma, muitas das ressignificações feitas pelos indígenas expressam particularidades de interesses subjetivos e institucionais, às vezes mais de conflitos que de consenso, como o significado que é dado ao que lhes são impressos pelos termos. Nisto, concorda-se com Santos (2014), ao observar que as vivências dos povos indígenas na cidade denotam situações de conflitos, uma vez que estes enfrentam preconceitos nas mais diferentes situações.

Atualmente, avanços já foram feitos no sentido do reconhecimento e do respeito aos povos indígenas como sociedades com culturas diferenciadas da sociedade ocidental. Mas ainda prevalecem na região, especialmente em Roraima, como também no país, os interesses anti indígenas, que exigem um permanente esforço de resistência, de luta política e de reelaboração das formas de reprodução sociocultural dos indígenas, principalmente daqueles que se encontram nos centros urbanos, a exemplo do contingente dos povos Macuxi e Wapichana na cidade de Boa Vista.

No âmbito da subjetividade indígena, o contexto circunstancial de Boa Vista se apresenta como um campo de possibilidades para diversas famílias indígenas, incluindo àquelas que vieram de territórios fronteiriços a incluírem-se na dinâmica do processo que contribui na criação desta identidade indígena coletiva. Segundo os coordenadores das organizações pesquisadas, o maior contingente trata-se de indígenas Wapichana, oriundos da área de fronteira guianense. Em outras palavras, o enfrentamento por parte dos indígenas de uma infinidade de conflitos, rupturas e tensões, no ambiente urbano, inclusive oriundas de posturas interpretadas como preconceituosas, termos estigmatizados, conduz

os indígenas a assumirem sua identidade étnica. Essas relações que se estabelecem entre o “eu” e o “outro”, implica na afirmação do “nós” diante dos “outros”. Neste caso se compartilha de Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p.6) quando afirma que a identidade étnica, para o esse contexto é:

[...] uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada. Nesse sentido, o etnocentrismo como representações, é a comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais “primitivo” – se assim podemos nos expressar. Através dos “nossos valores não julgamos apenas os dos outros, mas os “outros”. Significa isso que a identidade étnica seja valor? Sabemos que ela não se funda numa percepção cinestética do ser, mas numa auto-apreensão de si em situação.

De fato, neste contexto, a identidade étnica é formada de múltiplas marcas e construída nos choques e entrechoques culturais. Os complexos processos de negação das identidades dos sujeitos indígenas da cidade conduzem a perspectiva da alteridade relacionada à questão da busca de visibilidade na cidade. Pois, a capital constitui ambiente de extrema adversidade, a capital constitui-se num desafio para a subjetividade indígena.

Para a terceira condição de pertença a um grupo social minoritário, apontado por Carvalho (2005), que liga-se aos direitos de assumir ou transformar alguma das características diferenciadoras, culturais, sociais, políticas e históricas, pode-se destacar a necessidade de organização política, conforme aborda-se no capítulo seguinte.

2.10 Síntese conclusiva do capítulo

Este capítulo apresentou como foi impactada a identidade cultural dos povos indígenas Macuxi e Wapichana pelas estratégias da colonização portuguesa, até as atuais resistências indígenas como parte circunstancial das minorias étnicas na cidade de Boa Vista. São dados que, por um lado revelaram todo o processo de impacto à identidade indígena, e, por outro, como os indígenas resistiram a tudo o que lhes foi infligido pela sociedade dominante, e, atualmente lutam por seus espaços, visibilidade, reconhecimento, direitos de cidadãos.

Dado o contato interétnico, os deslocamentos dos indígenas para as áreas urbanas revelaram-se intimamente relacionados ao fato de suas percepções e interpretações de mundo. Isto torna-se, então, uma forma de manifestação autônoma da subjetividade

construída no cotidiano da existência experimentada no conjunto das valorações comunidade-cidade e cidade-comunidade, mesmo diante de toda diversidade socioeconômica e cultural vivenciada. Desse modo, os deslocamentos espaciais para as áreas urbanas, em suas características gerais não diferem essencialmente do que se verifica para as demais cidades. Os motivos dos deslocamentos são basicamente os mesmos, com destaque para a capacidade de reelaboração frente aos elementos étnicos na procura por trabalho.

Por outro lado, é possível verificar uma dinâmica paralela em que a “comunidade” está na “cidade” e a “cidade” está na “comunidade”. Contudo, isto implica em reconhecer que esse processo é marcado por relações de alargamentos e ressignificações, implicando em continuidades e descontinuidades culturais, possibilitando aos Macuxi e Wapichana a capacidade de fusão entre esses domínios. No contexto urbano, aspectos que inicialmente surge como limitações de vida para eles, por outro lado, transforma-se em possibilidades de transcender sua realidade sociocultural. A inserção em área urbana fomenta a reafirmação da identidade indígena e leva a um exercício em que se busca a visibilidade e o respeito à sua cultura.

Desse modo, o capítulo apresenta pelo menos três dimensões que envolvem a busca de visibilidade da identidade indígena para a cidade de Boa Vista. Inicialmente verifica-se que os indígenas habitantes tradicionais da Tríplice Fronteira do Norte do Brasil sofreram um processo de invasão de seu território, ocasionando conflitos que perpassam seu cotidiano étnico. Valendo-se da historiografia, pelo método da memória oral e produção acadêmica acerca de registros arqueológicos para a região hoje ocupada pela cidade de Boa Vista, a subjetividade indígena percebeu que tais aspectos podem ser tomados como instrumentos para legitimar sua presença na demografia populacional da cidade. Ao reconhecer que a região hoje ocupada pela “Maloca Grande”, outrora era uma “grande maloca” ocupada por uma “elite” indígena no trato com questões espirituais, os indígenas reconfiguram sua identidade étnica por meio de discursos que resgatam antecedentes históricos, portanto, reforçam o sentimento de pertencimento ao referido espaço.

O regime de trabalho escravocrata desenvolvido pelos indígenas no processo de colonização da região e formação sociocultural da cidade de Boa Vista, consistiu outra dimensão tomada para legitimar a identidade indígena como elemento de visibilidade para participação e apropriação da configuração espacial da cidade. Estes fatos atestam sua

presença e parcela de contribuição, portanto, demarcam a busca de visibilidade da identidade indígena por meio da participação socioeconômica do trabalho.

Outra dimensão tomada para a afirmação da identidade indígena está na percepção que suas identidades étnicas podem ser reforçadas quando se apropriam de uma infinidade de situações decorrentes das tensões no ambiente urbano, principalmente aquelas oriundas de posturas preconceituosas. Neste rol, destacou-se os termos pejorativos, geralmente usados para referirem-se a eles. Ou seja, os indígenas perceberam que o objetivo de afirmação de sua identidade, de certa forma, se encontrar-se-ia ali estampado. Uma busca de visibilidade por meio da apropriação de termos estigmatizados.

Evidentemente a nova configuração de vida no espaço urbano conduz a essa ampliação das capacidades de percepção que ressignificam a subjetividade e, por sua vez, estabelece novas compreensões de mundo e de homem. Elementos que dão sentido às percepções de valoração da pessoa humana, que na sua gênese transcende os limites étnicos, culturais e socioeconômicos de um indivíduo.

3 O PROTAGONISMO INDÍGENA POR MEIO DE SUAS ORGANIZAÇÕES COLETIVAS EM BOA VISTA

Este capítulo tem como objetivo apresentar as formas de organização sociopolíticas dos Macuxi e Wapichana no espaço urbano de Boa Vista. Abordam-se aspectos relacionados às suas articulações, bem como e onde concentram suas ações e direcionam suas manifestações e reivindicações na cidade. Portanto, do ponto de vista das ações cognitivas, apresenta um estágio secundário de conhecimento acerca da interação social dos povos indígenas no sentido da coletividade em relação ao protagonismo indígena, o que confere ao assunto abordado um perfil social.

Compreende-se que novas demandas e necessidades pós-contato com os europeus foi a meta libertária para a subjetividade indígena, proceder às manifestações coletivas, frente às adversas circunstâncias sofridas em dimensões culturais, sociais, políticas e econômicas, no embate sociocultural com a sociedade nacional e global. Essa polifonia de vozes do protagonismo indígena, organizados em conselhos, organizações, associações, dentre outras expressividades coletivas, emergiu a partir dos anos 70, no campo dos movimentos sociais. No Estado de Roraima, esse período também marcou os rumos dos movimentos indígena, sobretudo, ligados às defesas dos direitos territoriais em bases sociais nas comunidades.

Já no contexto urbano de Boa Vista as articulações coletivas emergiram a partir de 2004. Porém, as manifestações priorizam outro eixo de ação, qual seja, os direitos por atendimento diferenciado. No rol de suas reivindicações, colocam a importância do

reconhecimento e valorização, sobretudo dos costumes e tradições da cultura indígena, como condições para sua sobrevivência na cidade. Assim, a busca pela visibilidade da identidade indígena e o reconhecimento de seus direitos de cidadão encabeçam suas pautas de reivindicações.

3.1 Procedimentos metodológicos do capítulo

O procedimento metodológico para a consecução do objetivo do capítulo em parte foi o mesmo já descrito para o capítulo anterior. Porém, destacam-se alguns procedimentos com informações que foram mais pertinentes ao desenvolvimento desse capítulo.

Foi realizada uma entrevista com mais um colaborador indígena, que assume nos diálogos dessa pesquisa uma postura intermediária (ESI). Trata-se de um personagem indígena pertencente à etnia Ingaricó, que exerce o cargo de Secretário Estadual da Secretaria de Estado do Índio (SEI). Entretanto, na ocasião da entrevista, o mesmo exercia a função de Secretário adjunto. Conforme seu regimento, esta unidade jurídica é um órgão da Administração Direta do Governo do Estado de Roraima, cuja finalidade é a inserção das comunidades indígenas ao processo produtivo, garantia de seus espaços vitais para a sobrevivência como indivíduo e povo, e a própria integridade de suas terras, associada à preservação de seus primários hábitos, tradições e costumes. A entrevista foi realizada no gabinete do Secretário.

No tocante às pesquisas de campo, apresentam-se dados pormenorizados oriundos de observações nas reuniões das organizações indígenas *Kuwai Kîrî*, ODIC e *Kapoi*. Faz-se pertinente registrar aspectos das interações por intermédio da alianças estabelecidas nas reciprocidades, por considerar que foram momentos importantes para o desenvolvimento da pesquisa, quando se vislumbravam possibilidades de aprofundamentos acerca dos elos socioculturais dos Macuxi e Wapichana de Boa Vista.

Na associação *Kapoi* foram assessorados alguns serviços voluntários, com maior destaque para aqueles que envolveram as locomoções da sede da associação, localizada no Bairro Araceles Souto Maior, para outros bairros da cidade, conforme a necessidade da equipe gestora, composta pela coordenação e vice-coordenação. Neste processo, destacam-se três momentos. O primeiro tratou do credenciamento, como eleitores para a primeira

eleição do Conselho Estadual de Cultura (CEC), promovido pelo Departamento de Promoção Cultural da Secretaria Estadual de Cultura (SECULT), localizado no Palácio da Cultura Nenê Macaggi, no Centro Cívico de Boa Vista. Dentre as seis vagas destinadas às áreas culturais específicas, os indígenas participaram como eleitores para eleger o representante da área do colegiado de Cultura Indígena e Popular, para o período de 2016 a 2019.

O segundo tratou do processo de busca pela formalização da organização, enquanto entidade jurídica, junto ao escritório de contabilidade, contratado pela liderança, no bairro São Francisco. Segundo a liderança, o processo já se estende por mais de um ano, e a organização permanece na informalidade, situação que coloca limitações em seus espaços de atuação. Desse modo, estão sempre retornando ao escritório para fazer cobrança do andamento.

Já o terceiro tratou das articulações junto à FUNAI e ao CIR, para participação na I Conferência Nacional de Política Indigenista. Esta conferência deu-se em duas etapas. A 1ª ocorreu nos Estados de origem dos indígenas, em Roraima deu-se nos dias 8 a 11 de setembro de 2015, no Lago Caracaranã. Neste evento foram escolhidos delegados para representarem os indígenas para participação na 2ª etapa realizada em Brasília/DF, no período de 17 a 20 de novembro de 2015. Na ocasião a vice-coordenação foi a representação da delegação de organizações indígenas na cidade de Boa Vista, que apresentou-se posteriormente em Brasília.

Foram momentos que contribuíram de forma eficaz, pois proporcionaram ampliar e aprofundar o olhar sobre parte da realidade na qual as lideranças das organizações estão inseridas, bem como compreender suas dificuldades oriundas da falta de recursos para proceder a atuação na gestão. Essa participação voluntária promoveu maior aproximação e o estabelecimento de laços de confiança com os líderes indígenas. Por outro lado, percebeu-se como a subjetividade indígena, os permitem desdobrarem-se para uma versatilidade na busca por parcerias para alcançar seus objetivos.

Junto à ODIC, houve a participação voluntária desta autora como organizadora e palestrante nas atividades da preparação do Pré-Vestibular para o Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) para os indígenas que se encontram em Boa Vista, para concorrência às vagas, conforme edital de seleção para o ano de 2016. Esta ação foi uma

parceria da ODIC com o Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira (PPGSOF), no auditório do Centro de Ciências Humanas (CCH) da UFRR, realizado com aproximadamente 70 indígenas inscritos, com idades variando de 20 a 40 anos.

Outro procedimento técnico metodológico que merece destaque tratou-se de um acompanhamento, enquanto observadora, no movimento grevista indígena realizado no segundo semestre de 2015⁴³. Nesses espaços de manifestação, percebeu-se a evidência de questões, embora difusas mas que, de algum modo, balizaram a reflexão sobre a temática discutida na tese e, por conseguinte, adquiriu-se mais apropriação das situações empíricas e condutas ressignificadas que mobilizam a subjetividade indígena para suas manifestações.

No movimento grevista apontado, participaram na Praça do Centro Cívico de Boa Vista pessoas de comunidades das Terras Indígenas Raposa Serra do Sol, Serra da Lua, Manoá-Pium, que, além das reivindicações contra a falta de estrutura das unidades de ensino destaca-se também o protesto contra a decisão do Governo do Estado que retirou a Educação Indígena do Plano Estadual de Educação (PEE), enviado para apreciação na Assembleia Legislativa do Estado de Roraima (CORREIA, 2015).

Neste sentido, a Folha de Boa Vista divulgou que aproximadamente dois mil indígenas de 230 comunidades, entre coordenadores de centros regionais, tuxauas, professores e estudantes de aproximadamente 265 escolas indígenas, integrantes das instituições de ensino administradas pelo Governo do Estado, que ofertam educação escolar a mais de 15 mil estudantes de diversas comunidades, paralisaram as atividades nas comunidades para reivindicarem seus direitos (CORREIA, 2015).

Observou-se que este evento contou com a presença expressiva das organizações indígenas, criadas para articular linhas de ações relacionadas ao espaço urbano de Boa Vista. Um modo de perceber o compromisso e a lealdade da parceira dessas organizações para o fortalecimento do movimento encontrava-se no esmero da utilização de símbolos socioculturais utilizados para marcar a identidade indígena.

⁴³ Período em que ocorreu a greve dos professores da rede estadual, pela cobrança do cumprimento da Lei 892, que trata do Plano de Cargos, Carreiras e Remunerações dos servidores da Educação Básica de Roraima (PCCREB).

A organização *Kapoi* marcou sua presença e territorialidade, ostentando sua bandeira com a estampa da “lua”, símbolo icônico da indianidade dos seus membros, cuja função cosmológica é de orientação na coleta de matéria prima para o artesanato.

Ornamentados simbolicamente com “cocar” e rostos com pinturas em faixa na cor preta, na altura da linha dos olhos, a equipe de liderança da *Kuwai Kîrî* também se encontrava presente. Segundo a liderança, essa era uma forma de manifestar seus sentimentos de revolta diante de vozes discordantes no decorrer das negociações, e explicaram que tal expressividade no contexto das comunidades significaria o “posicionamento guerreiro” frente à iminência de combate. É importante ressaltar que nesta participação é nítida a importância das relações étnicas. Observou-se que estavam ativamente participando do processo. Essa dinâmica na representatividade dos indígenas que se encontram na cidade revela a crescente conscientização sobre as origens étnicas, e novas noções de pertencimento étnico, manifestadas por aqueles que vivem em áreas urbanas.

Há que se registrar, também, no ambiente da manifestação, a atuação de uma jovem indígena que trajava saia e blusa. Esta, ao juntar-se a um grupo de garotas indígenas, que se encontrava em vestes tradicionais, sentindo-se em contraste, retirou a blusa para se caracterizar como as demais (DIÁRIO DE CAMPO, 11/08/2015). Identificou-se que a jovem indígena nasceu e mora em perímetro urbano. Isto é significativo, quando se observa que tais condutas revelam o quanto os indígenas continuam ligados a suas origens, aos seus pares étnicos. Neste aspecto, compartilha-se da mesma concepção manifestada por Virtanen (2010) acerca dos jovens nativos da Amazônia, sobre as várias maneiras e modalidades com que agenciam suas condutas, com base nas práticas e conhecimentos de seus grupos com referenciais nativos e da sociedade nacional e mundial urbana. Pode-se afirmar que, também frente a situações ambíguas e contraditórias, sua subjetividade lhes permite assumirem identidades circunstanciais.

Desde essa perspectiva, percebeu-se que essa vitalidade das organizações da cidade de juntarem-se aos movimentos indígenas das organizações com foco nas comunidades, traz o um desejo consciente de dar expressões às suas pautas reivindicatórias na cidade, no sentido de serem vistos também por meio de seus parentes das “bases”⁴⁴. O movimento

⁴⁴ Termo comumente usado pelas lideranças na cidade para referirem-se aos contextos das comunidades indígenas.

indígena grevista foi idealizado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIRR) e Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR), todas com bases sociais em comunidades. O período desta greve ocorreu em paralelo com o Dia Internacional dos Povos Indígenas celebrado no dia 9 de agosto. Ocasão em que os indígenas brasileiros realizam protestos por meio da Marcha dos Povos Indígenas que, em 2015 encontrava-se em sua 4ª edição (CORREIA, 2015).

3.1.1 Descrição da pesquisa de campo no Aterro Sanitário

As visitas ao Aterro Sanitário Municipal foram realizadas em duas ocasiões, ambas mediadas pela cooperação da liderança da ODIC. A primeira deu-se no intuito de verificar a existência de indígenas morando no Aterro Sanitário de Boa Vista, segundo informações amplamente difundidas na mídia local. A segunda foi na ocasião do lançamento do fascículo da Cartografia dos Catadores de Resíduos Sólidos coordenado pela organização. Pois diversos membros da organização, paralelamente, são membros da Cooperativa dos amigos, catadores e recicladores de resíduos sólidos (Unirenda) que atuam no local.

As percepções extraídas das observações a partir da experiência de campo confirmaram o conteúdo de informações difundidas que no Aterro Sanitário de Boa Vista todo o lixo é exposto a céu aberto, incluindo o lixo hospitalar. Portanto, não atende às características determinadas pelo Ministério das Cidades e os parâmetros presentes no Plano Nacional de Resíduos Sólidos⁴⁵, já publicados no fascículo dos Indígenas Catadores de Material Reciclável. Desse modo, a denominação popularmente conhecida como “lixão”, evidenciando o mau cheiro e presença de insetos e animais como ratos e urubus, confronta-se com a de “lojão”, pois para aqueles, em sua grande maioria indígena, que desconhecem a precariedade do local, tem “tudo que se busca” (FRANK et al. 2015). De fato, verificou-se que no Aterro, pessoas e animais compartilham espaço, contudo, pode-se

⁴⁵ O Guia para Elaboração de Projetos de Aterros Sanitários para Resíduos Sólidos Urbanos, aborda, sob responsabilidade de uma equipe de engenheiros, definições dos resíduos sólidos, escolha de áreas, licenciamentos, detalhamentos do projeto, sua construção, operação, manutenção e gestão, destacando ainda, os desafios atuais referentes à eficiência e sustentabilidade dos sistemas. Conforme o disposto na recente Lei 11.445, de 07 de janeiro de 2007, que fixa as diretrizes nacionais para o saneamento básico, estabelecendo a universalização do acesso aos serviços de abastecimento de água, esgotamento sanitário, limpeza urbana e manejo de resíduos, disponibilizando os serviços de drenagem e de manejo das águas pluviais em todas as áreas urbanas. Disponível em: <http://www.em.ufop.br/ceamb/petamb/cariboost_files/aterros_volumeiii.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2016.

encontrar uma variedade de objetos, entre eles roupas, alimentos, cobre, alumínio, ferro, papelão, bebidas alcoólicas, verduras, frutas, carnes, que são apanhados pelos indígenas.

A pesquisa revelou, por meio de relatos de uma liderança, casos de famílias que se deslocam da comunidade para colher objetos no Aterro Sanitário:

A história dessa senhora que veio da comunidade, a ela disse que teve um pessoal que veio para cá né e foi a primeira vez lá no lixão, aí conseguiram sapato, conseguiram e roupas, aí e já avisou a da comunidade e a senhora veio da comunidade lá para o lixão e passou dois dias lá, e aí deu bem na hora da gente está fazendo a pesquisa com algumas mulheres, e chegamos nela e aí ela foi contar porque ela tem oito filhos, e estava precisando de roupas de sapatos, e ela veio, nesse dia estava ela e o marido dela, e olha os montão de roupas, sapatos e restos de supermercados, coisas vencidas, e umas ossadas que ela estava levando... (DIÁRIO DE CAMPO, 02/10/ 2014, p.1).

Além da cooperativa Unirenda, também atua uma associação no Aterro Sanitário, denominada Terra Viva. Ambas têm o objetivo de oferecer alternativas para ajudar na resolução das dificuldades socioeconômicas de seus membros, e, por outro lado, contribuir na solução de problemas socioambientais do espaço urbano, portanto, recebem o apoio da prefeitura Municipal Boa Vista. Em entrevista, o sujeito da pesquisa ES6 (2015) informou que depois que alguns materiais são selecionados, estes são vendidos para os atravessadores na cidade de Boa Vista, outra parte segue por meio de venda direta para a cidade de Manaus/AM, via cooperativa de materiais recicláveis.

Segundo informações adquiridas no local, os participantes da Terra Viva são, em sua maioria, Wapichana, de nacionalidade guianense, falantes do Inglês e da língua indígena materna, não se comunicando em Português. Desse modo, há menor quantidade de indígenas das comunidades: Mutum, Jacamim/Normandia, Santa Maria, Leão do Ouro/Amajari, Alto Arraia/Bomfim, Mucajai, localizadas em solo brasileiro.

Espacialmente, o Aterro Sanitário tem a leve formação de um monte, limitando-se a leste pela BR 174, a norte pelo Igarapé Wai Grande. Pelas observações pode-se perceber que o espaço do Aterro Sanitário se divide em três partes. Na primeira parte de “baixo”, logo na entrada, próximo à BR, fica o galpão e escritório da Unirenda. A parte de “cima” apresenta um cenário que parece ser território com predominância de trabalhadores que não estão vinculados a nenhuma dessas organizações, com alguns barracos provisórios para proteção durante o dia. Na outra parte de “baixo”, próxima às poucas matas ciliares do

Igarapé Wai Grande, ficam os barracos de moradia fixa de grande maioria dos membros da associação Terra Viva (DIÁRIO DE CAMPO, 12/07/2015).

Outra informação dada por membros da Unirenda, na ocasião do lançamento da cartografia, é que a aproximação com esses indígenas só seria possível usando os mesmos trajes que eles utilizam no processo de coleta dos resíduos, uma vez que, na presença de “estranhos”, estes sempre procuram se esconder em direção a seus barracos. Explicam que esta conduta remete ao sentimento de vergonha pela situação em que vivem, e o medo de que essas pessoas que se aproximam, sejam do âmbito governamental com a intenção de retirá-los do aterro, pois trata-se do local, embora decadente, em que exercem suas territorialidades e sustentam suas famílias. Considerando que em sua maioria são indígenas oriundos da Guiana, pode-se conceber, conforme Santos (2014) e Silva (2016), que este comportamento se relaciona às questões referentes à legalização de sua permanência no Brasil.

Conforme o estudo comparado das políticas indigenistas na fronteira Brasil – Guyana, de Mariana Silva (2016), tratam-se de indígenas “indocumentados”. Portanto, tornam-se “invisíveis” perante o Estado. Esta situação incorre em diversos problemas socioculturais e econômicos. A autora aborda que, sem documentos como a Carteira de Trabalho, estes ficam excluídos de direitos trabalhistas e previdenciários, exercendo o subemprego, ou submetem-se a condições degradantes de trabalho, como a observada entre os catadores de materiais recicláveis do Aterro Sanitário de Boa Vista (RR). A autora levanta outro agravante que se encontra na privação de acessar, ou o fazer com dificuldades, os direitos básicos à saúde e educação. Com relação à saúde o problema está relacionado ao recebimento de remédios, realização de exames e consultas com especialistas, que são controlados por meio de documentos como o Cartão do Serviço Único de Saúde (SUS). Já para acesso à educação, o problema concentra-se na questão do acesso aos níveis de educação profissional e universitária, uma vez que também é necessário apresentar documentos de identidade civil para inscrição, realização de provas e matrícula no referido nível de ensino.

Reconhece-se que Catadores de Resíduos, se constituem uma classe de trabalho, porém, estas observações acentuam as reflexões acadêmicas socioambientais acerca dos desafios que circundam os cenários degradantes e adversos da população em estudo, nos segmentos para visibilidade desta situação, por dois motivos. Um de ordem social, ao

tratar-se de pessoas que se encontram em exclusão social, com extremo risco de vida, pois a sua saúde fica diariamente afetada pelas radiações tóxicas das reações químicas oriundas dos dejetos. Outro ponto não menos importante está na questão existencial/cultural, pois neste ambiente de degradação, a dignidade, enquanto pessoas humanas, se torna nefasta, diante as condições mínimas para a sobrevivência.

3.2 Trajetórias dos movimentos indígenas em Roraima

Paradigmas no desenho das relações e conflitos sociais fizeram eclodir novas formas de ação coletiva a partir dos anos 70 do século passado. Para Alberto Melluci (1996), sistemas e atores passaram a se mobilizar de modo articulado, como formas de expressão, emergindo, portanto, no campo social, os movimentos sociais. Ao conceber que tais movimentos redefinem o significado da ação social para o conjunto da sociedade, o autor define como “fenômenos compostos de elementos numerosos e variados”, que estimulam a inovação e impulsionam reformas.

Nestas articulações as sociedades se mobilizam em uma dimensão de espaço e tempo, frente às adversas circunstâncias estabelecidas nas dimensões políticas, econômicas, jurídicas e culturais, além de inúmeras outras de menor expressividade social. Ao definir esta esfera de ação dos movimentos sociais indígenas, fundamenta-se nas concepções de Melluci (1996, p.58) ao entender os movimentos sociais como articulações que dizem respeito às condutas coletivas com “intervenção crescente nas relações sociais, nos sistemas simbólicos, na identidade individual e nas necessidades”.

Neste sentido, o antropólogo Maxim Repetto (2008a) aborda que os movimentos indígenas fazem parte desse contexto mais amplo dos movimentos sociais. Porém, ressalva o assunto de “movimento indígena”, propositalmente no plural, por conceber que no território brasileiro, há uma polifonia de vozes indígenas. Partindo desta mesma acepção, Aldenor Moçambique da Silva (2013), ao estudar a inserção dos Tikuna em Manaus/AM, traz a ideia de “índios em movimento” como sinônimo de movimentos indígenas. De fato, o estudo detalhado feito pelo IBGE (2012) registra uma grande diversidade étnica no Brasil. Segundo esses dados há cerca de 900 mil índios no Brasil, que se dividem entre 305 etnias e falam ao menos 274 línguas. Dessa forma, existem muitos movimentos indígenas,

uma vez que cada povo, cada comunidade ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento.

Os finais dos anos 60 e início dos anos 70 do século passado foram palco de emergência dos movimentos étnicos em diversos países da América Latina, é para autores como Caleffi (2003) e Lino Neves (2003), marcaram também o surgimento de mobilizações e manifestações indígenas no Brasil. Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p.2) define esses movimentos indígenas como “libertários de afirmação de identidade”. Para tanto, a autoafirmação da identidade indígena passou a ser uma regra de aceitação absoluta pelo movimento.

Neste processo, o reconhecimento da identidade indígena “como ser coletivo passou então a ser mais do que um direito político; passou a ser um imperativo moral” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 18). Nisto, sumariza que a ambiguidade histórica da categoria índio, como termo identitário originalmente pejorativo, acabou por se desfazer no bojo dos movimentos indígenas libertários.

A partir do campo empírico do Amazonas, Lino Neves (2003) resume didaticamente as três primeiras décadas do movimento indígena no Brasil, da seguinte forma. Os Anos 70 foi o período das “assembleias indígenas”, marcando o período das descobertas mútuas e trocas de informações sobre os contextos interétnicos enfrentados por cada povo. Já os Anos 80, foi o da “União” à “atomização”, foi marcado pelo fim da ditadura, nisto as lutas desencadearam mudanças no contexto nacional que se estenderam ao indigenismo, resultando em alterações na correlação de forças entre os atores sociais envolvidos no trato da questão indígena, neste período houve uma multiplicação das organizações. Os Anos 90 foram a “consolidação dos projetos étnicos”, marcados por projetos étnicos imediatistas, diante das reivindicações das organizações convertidas em representantes de coletividades indígenas.

A década de 80, também marcou no Estado de Roraima, os rumos dos movimentos assumidos pelos indígenas, quando emergiram nas comunidades a dinâmica dos encontros de lideranças, delineando os primeiros contornos dos conselhos e organizações indígenas, porém com a finalidade mais específica de buscar solução coletiva para problemas comuns. Segundo Repetto (2008a) a centralidade desses encontros contou com o apoio logístico e incentivo da Igreja Católica, mediada pela Conferência Nacional dos Bispos do

Brasil (CNBB) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que foram “[...] processando um novo modelo de organização social que buscava melhorar a vida nas malocas” (p.113). As grandes assembleias favoreceram a articulação entre as aldeias e povos, como instrumento de ferramentas contra a exploração e opressão indígena promovida por fazendeiros e garimpeiros e outros setores interessados na ocupação dos territórios indígenas (PEREIRA, 2010).

Repetto (2008a) aponta que a primeira Assembleia Geral dos Tuxauas aconteceu em 1971, e converteu-se num marco importante, pois abriu espaço para criar e solidificar o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), com o objetivo de representar os povos indígenas na luta pelos seus direitos. Os primeiros pleitos estavam relacionados à efetiva posse de seus territórios. Com a criação do Estado de Roraima, pela Constituição Federal de 1988, o CINTER foi convertido em Conselho Indígena de Roraima (CIR). Melo (2012) aborda que essa e outras organizações, no contexto de Roraima, estão voltadas para grupos étnicos promover um fortalecimento e reafirmação da identidade indígena.

Cabe destacar que, historicamente, a liderança indígena roraimense estabelece que o marco da luta indígena no Estado ocorreu em 26 de abril de 1977, na comunidade Maturuca, situada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, onde lideranças e comunidade assumiram o compromisso de dizer “Sim à comunidade, não à bebida alcoólica”. Era uma decisão indígena de não mais se submeter às opressões socioeconômicas oriundas do regime de semiescravidão desenvolvido junto aos fazendeiros, onde a remuneração dos serviços prestados consistia praticamente em comida e cachaça (PEREIRA, 2010). A partir deste compromisso, surgiu outro *slogan*, “Ou vai, ou racha”, para referir-se à decisão de romper com qualquer imposição que poderia impedir de recuperar seus territórios e suas vidas.

As Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima vêm acontecendo anualmente no Estado. A 45ª edição, realizada em maio de 2016, ocorreu no Centro Regional Lago Caracaranã, região da Raposa na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Segundo o *site* do CIR⁴⁶, a principal questão indígena discutida foi relativa às propostas da

⁴⁶ Disponível em: <<http://www.cir.org.br/index.php/component/k2/item/417-45%C2%AA-assembleia-geral-dos-povos-ind%C3%ADgenas-de-roraima-celebra-45-anos-de-luta-uni%C3%A3o-fortalecimento-resist%C3%Aancia-e-conquista-ind%C3%ADgena>>. Acesso em: 24 jan. 2016.

PEC 215, com o tema “Enquanto houver insistência, haverá resistência – Não à PEC 215”. De autoria de um ex-deputado federal de Roraima, a emenda constitucional (PEC) 215 de 2000 tem sido alvo de protesto de grupos indígenas no Brasil e em Roraima (CIR..., 2015).

Com relação à temática indígena, segundo a ementa constitucional – PEC/215, a competência da União na demarcação das terras indígenas é transferida para o Congresso Nacional. A proposta também possibilita a revisão das terras já demarcadas e outra mudança seria nos critérios e procedimentos para a demarcação destas áreas, que passariam a ser regulamentados por lei, e não por decreto com é atualmente. A subjetividade indígena concebe que tais propostas são uma ameaça e retrocesso aos direitos indígenas já conquistados.

É neste aspecto que Pereira (2010) aborda que essas assembleias promovidas pelo CIR constituem espaços políticos e socioculturais de valorização de identidades coletivas, e também de recuperação de memórias dos diferentes grupos, partilhando as experiências vividas e construindo novas posturas de relação com instituições relacionadas ao poder público e à sociedade hegemônica.

Para as etnias indígenas existentes em Roraima no contexto das comunidades, Repetto (2008a, p.158), identificou a existência de “[...] aproximadamente 20 organizações indígenas de caráter multiétnico, com propostas históricas diferenciadas e também divergentes, com simpatias religiosas distintas, com problemáticas particulares e com reivindicações específicas”. Porém, destaca:

[...] as organizações indígenas não se pretendem representantes de um povo em específico e que são apresentadas publicamente como entidades que agrupam diferentes segmentos de vários povos, às vezes linguisticamente próximos, às vezes distantes. As várias organizações representam segmentos de diferentes povos Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingaricó, os quais manifestam objetivos comuns, mas também diferentes, e não raro, divergentes, às vezes contraditórios (REPETTO, 2008a, p. 111).

Neste universo, o autor destaca um eixo que trata da situação dos conflitos territoriais e outro que trata da produção. Ao correlacionar o âmbito desses eixos às discussões políticas para o estado de Roraima, percebe-se que se relacionam ao discurso do desenvolvimento econômico regional. Corrobora-se com o autor, que tais movimentos indígenas passam a abarcar também conflitos territoriais e socioeconômicos relacionados à

sociedade envolvente, o que leva a perceber “certa” unidade na ação coletiva do movimento.

Ao tomar a categoria étnica como o sistema de referência da ação nos movimentos indígenas, Silva (2013) registra que as lideranças indígenas brasileiras afirmam haver um único movimento indígena, qual seja, aquele que busca articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, visando a uma luta articulada nacional ou regional que envolve os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos e interesses nacionais e regionais.

Segundo o autor, o movimento indígena tem no topo de sua estrutura a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que faz a representatividade em nível nacional com sede em Brasília, aglutinando o principal objetivo de tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das suas demandas e reivindicações. Resume que existem no Brasil mais de 900 organizações indígenas formais de diferentes níveis (comunitárias, locais e regionais) e naturezas (de povos, de categorias profissionais, geográficas, de gênero, sindicais, etc.).

O autor elenca ainda que, em cada região, existe uma organização representativa. Assim as forças políticas e sociais dos indígenas da região Sul são representadas pela Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPIN-SUL); já os do Nordeste brasileiro têm a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste; Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); os indígenas da região central do Brasil são representados pela Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal (ARPIPAN) os indígenas dos estados que compõem região do sudeste, pela Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), e a Região Amazônica brasileira é representada pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

De acordo com o rol das organizações representativas abordadas pelo autor, se verifica que as organizações indígenas de Roraima ligam-se à COIAB, com sede em Manaus, capital do Amazonas. Conforme Pereira (2010), esta organização foi criada a partir de uma reunião entre 174 lideranças representantes de 16 organizações, com o objetivo de articular as organizações existentes na Amazônia Brasileira e fortalecer a luta pela demarcação das terras de acordo com o interesse dos povos indígenas, preservação das

tradições culturais, dentre outros. Atualmente, tem a maior representatividade indígena no Brasil (SILVA, 2013).

Silva (2013, p.124) destaca que a estrutura estratégica de articulação em representatividade que comunga interesse nacional e mesmo interesses regionais “valoriza, visibiliza e fortalece a pluralidade étnica, na medida em que articula, de forma descentralizada, transparente, participativa e representativa os diferentes povos”. Porém, não anula nem reduz as particularidades e a diversidade de realidades socioculturais dos povos e dos territórios indígenas.

A pesquisa de campo confirma o exposto teórico referente ao caráter étnico homogêneo centralizado no objetivo comum dos movimentos indígenas no que diz respeito aos direitos humanos. Ao abordar sobre essa questão, um dos colaboradores relata que:

[...] sempre que conversamos sobre povos indígenas, sem separar, assim, pegando todos os indígenas do campo e da cidade, do interior. A gente tem trabalhado a questão dos direitos humanos indígenas, que são os mesmos... todos nós infelizmente, sofremos a questão de preconceito, tanto sendo da cidade ou da comunidade. É na universidade, nas escolas e em vários departamentos do poder... (ESI, 29/06/2016, p.4).

Esse relato reflete o desejo de algumas lideranças em buscar uma unidade dos povos indígenas no sentido de reconhecimento e valorização de sua cultura e atenção por parte do Estado e da sociedade em geral, frente à ideia de que há uma distinção étnica-social entre os indígenas que se encontram na cidade e aqueles das comunidades. O relato mostra uma preocupação de liderança de que os indígenas que se encontram nos espaços urbanos devem ser atendidos e reconhecidos, assim como os indígenas que habitam as comunidades. Isso mostra que o fato de ter se deslocado para a cidade não afeta sua identidade indígena.

No âmbito do território brasileiro, com reflexos também em Roraima, a história dos movimentos indígenas, formalizados juridicamente em organizações, associações, conselhos, como já destacado, vem tendo seu apogeu após a promulgação da Constituição de 1988. Segundo Silva (2013), o reconhecimento legal da organização social e dos direitos indígenas, suas comunidades e organizações de ingressarem, como partes legítimas, em juízo em defesa de seus direitos e interesses (*Capítulo VIII da Constituição da República Federativa do Brasil – 1988*), provocou mudanças de orientação na atuação política dos indígenas no campo das relações interétnicas.

Neste sentido, Pereira (2010) destaca que o movimento indígena surge como sujeito político, possibilitando uma nova compreensão sobre os povos indígenas, rompendo com a lógica da sociedade dominante, sobre a expectativa de seu desaparecimento. Considerando a trajetória dos movimentos indígenas no Brasil, a autora pontua pelo menos três questões relevantes no processo de sua construção histórica, que se correlacionam às de Neves (2003) já descritas anteriormente. A primeira trata da realização de assembleias indígenas, que propiciaram a articulação de lideranças e romperam com o “silêncio” da presença desses povos na realidade brasileira. Em segundo, colocou-se em evidência a presença histórica e atual dos indígenas no cenário político nacional, fazendo emergir antigas reivindicações no tocante à demarcação e à garantia de suas terras, saúde, educação, entre outros, incorporando diferentes aspectos de seu cotidiano. Em terceiro lugar, evidenciou-se a desconexão entre um discurso oficial de proteção ao indígena e sua realidade.

As pautas reivindicatórias dos movimentos indígenas no Brasil, em sua trajetória histórica e atual, trouxeram importantes transformações diante das expectativas indígenas. Diversas políticas já foram implementadas como, por exemplo, a proteção dos territórios e a sustentabilidade socioeconômica dos grupos indígenas na sociedade nacional (SILVA, 2013). Porém, dados da pesquisa bibliográfica e documental no contexto dos centros urbanos de Roraima revelaram que tais políticas e implementações públicas estão diretamente relacionadas aos indígenas que se encontram regularmente residentes nas comunidades, no âmbito dos territórios demarcados pelas TIs. Estas ações políticas não contemplam os indígenas que se encontram nas áreas urbanas.

3.3 Organizações indígenas no contexto socioespacial de Boa Vista

Atinente a Boa Vista, embora se tenha referências históricas da presença dos povos na cidade desde sua fundação (FERRI, 1990; FARAGI, 1991; BARBOSA, 2003), somente a partir do ano de 2004 se tem registro de articulações dos povos indígenas em condutas coletivas para reivindicação de seus direitos na cidade. Essas ações culminaram em organizações políticas com identidades coletivas, ou grupos sociais secundários, categoria dada por Antônio Cesar Maximiano (2000), ao considerar a família nuclear como grupo social primário. Segundo o autor, uma organização é uma combinação de esforços individuais que tem por finalidade realizar propósitos coletivos. Dessa forma, os indígenas

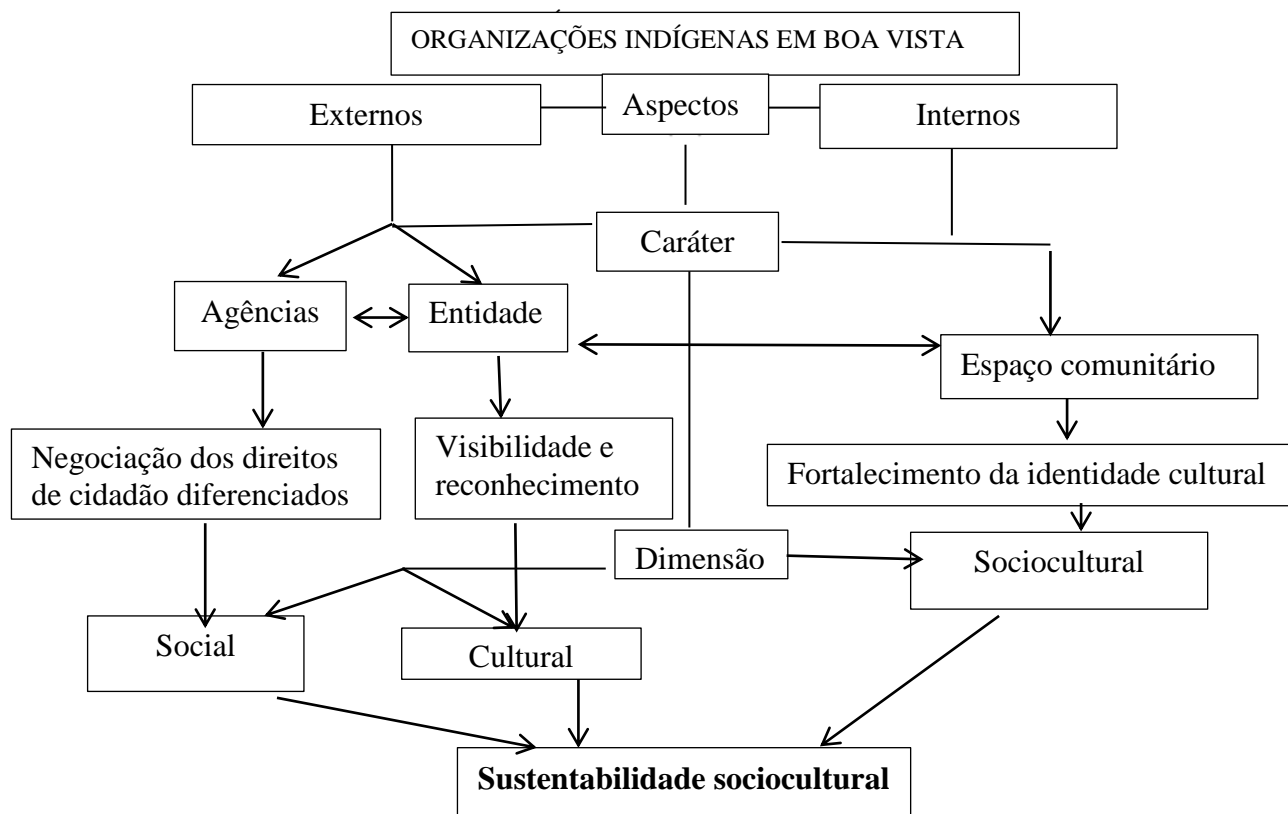
conceberam que uma organização política poderia ser o principal espaço sociopolítico, que tornaria possível deliberadamente perseguir objetivos, que já se mostraram inatingíveis do ponto de vista individual.

Atualmente as organizações indígenas constituem uma modalidade formal e institucionalizada, também conhecidas como conselhos e associações. Portanto, em um cenário de novas demandas socioculturais, como o desvelado em Boa Vista, desafiadores conflitos acionam a subjetividade indígena para buscar soluções, por meio de organizações, para garantia de sua sobrevivência sociocultural e econômica. Embora não deixando claro que se tratava de organizações para questões indígenas na cidade, na dissertação em área da Economia (SOUZA, 2009), foi constatado que 60,7% dos indígenas em contexto urbano admitiam ter participação em organizações indígenas, enquanto 39,3% não participavam, embora manifestassem simpatia pela causa.

Melo (2014) sinaliza que as organizações sociopolíticas que defendem os direitos dos indígenas, que se encontram na área urbana de Boa Vista, também se fazem presentes no estado vizinho, Amazonas. Cita como exemplo: a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Confederação das Organizações Indígenas do Amazonas (COIAM), Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônia (COICA), Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e Associação Comunitária Indígena Agrícola Nheegatú (ACINCTP). Do já discutido, pode-se afirmar que todas têm, quase exclusivamente, a tarefa primordial da luta política pela defesa dos direitos coletivos e diferenciados dos indígenas. Além de “afirmar, diante da população nacional, uma identidade étnica e reivindicar o reconhecimento de seus direitos” (VERAS; DE BRITO, 2012, p.106).

A reafirmação da identidade indígena a qual abordam Veras e De Brito (2012) está ancorada em aspectos de relações e interações socioculturais que se podem inserir tanto em âmbito externo, quanto interno. Estes, por sua vez, apresentam classificações de acordo com a sua abrangência de atuação, conforme expressa o fluxograma da figura 7:

Figura 7 - Caracterização das organizações indígenas na cidade de Boa Vista



Fonte: Da autora

O fluxograma da figura 7 mostra que a busca por reafirmação da identidade indígena por meio das organizações, permitiu ancorá-las em aspectos tanto externos, quanto internos. Os aspectos externos inferem tanto caráter de agência quanto de entidade. Agência para negociação dos direitos de cidadãos diferenciados, o que dimensionam tais demandas para ações de ordem social. Entidade quando assume caráter de visibilidade para reconhecimento da identidade indígena, o que confere ações de dimensão cultural.

Os aspectos internos são identificados quando a organização atua como espaço comunitário de fortalecimento da identidade cultural entre os próprios indígenas, portanto são aspectos discutidos na dimensão sociocultural. Assim, aspectos caracterizados como agências, entidades e espaço comunitários são discutidos em dimensões social, cultural e sociocultural. Todo esse conjunto de elementos que aparecem nas expectativas e reivindicações das organizações indígenas, identifica-se pressupostos discutidos na sustentabilidade sociocultural. Na cidade de Boa Vista, a pesquisa de campo identificou três organizações com esta característica que se comprometem, atualmente, a atender as demandas dos indígenas que se encontram na cidade, mediadas por essas dimensões.

3.3.1 Organizações indígenas com atuação em âmbito externo

Compreende-se como aspectos de âmbito externo aqueles manifestados em contextos de estranhamento ou conflito sociocultural com a sociedade não indígena dominante, incluindo o Estado. Portanto, de ambiência sócio-política, assumindo a classificação de agência ou de entidade.

Sem a pretensão de que uma classificação ou atribuição exclua a outra, os dados revelados na pesquisa inferem interpretar aspectos nas atribuições das organizações indígenas no contexto de Boa Vista, levando a seguinte identificação: a) enquanto agência para negociar com as esferas públicas suas pautas, portanto, consiste em reunir e apresentar as dificuldades oriundas nos centros urbanos que comprometem a sua sobrevivência e de sua família, ou seja, seus direitos de cidadãos; e, b) enquanto entidade para buscar visibilidade de sua identidade indígena, diferenciada da sociedade não indígena, portanto, suas atividades consistem em apresentar junto à sociedade não indígena, aspectos e elementos de sua identidade cultural como seus costumes, suas danças, suas línguas, suas crenças, dentre outras. Junto ao setor público, políticas que levem em consideração aspectos e elementos de suas especificidades étnicas.

No caso dos indígenas Macuxi e Wapichana de Boa Vista, o relato abaixo, expressam alguns contrastes nas interações sociais citadinas, que motivaram à formalização da organização, relacionados aos aspectos externos:

[...] e isso eu venho aprendendo muito, se a gente realmente não tiver organizado, e a gente não tiver uma discussão boa, a gente não consegue, Ana Hilda! Você não consegue... (ES1, 15/04/2015, p.8).

Essa forma de organização tem muito a ver com a necessidade, né, de resolverem alguns problemas sociais nos quais os indígenas passam atualmente, por exemplo, a organização surgiu dessa necessidade de resolver ou em busca de como resolver esses problemas sociais e culturais, vamos dizer assim, né, então a partir disso, da organização foi percebendo que havia essas necessidades, mas após algumas discussões vimos que tinha necessidade de busca (ES4, 22/05/2015, p.1).

(...) e aí fizemos a associação, e aqui na associação *Kapoi*, a gente começou pequeno e agora está aumentando, aumentando, eu queria mais pessoas entrando né, tem 25 pessoas, trabalhando aqui, mas eu queria mais, aumentar mais muito o grupo (ES9, 27/10/2015, p.4).

[...] aí decidimos assim: a partir de hoje racha com o governo do Estado, então nós ao sairmos de lá, conversamos entre as lideranças, a gente decidiu que iríamos criar um movimento para reivindicar os nossos direitos (ES3, 12/07/2015, p.1).

[...] tem muita gente diz o que é que FUNAI faz? FUNAI, não ajuda vocês.. então não é isso, tem que se organizar primeiro nós, nós povos indígenas para poder cobrar seja da prefeitura se é do governo, se é do FUNAI, a gente tem que se organizar primeiro, se a gente não se organiza a gente não vai para frente! (ES5, 12/05/2015, p. 7).

A relação com os aspectos externos, presente no conteúdo dos relatos, encontra-se na necessidade de buscar solucionar questões relacionadas ao antagonismo com a sociedade não indígena e do ínfimo ou nenhum apoio governamental. É neste sentido que essa busca se insere nas dimensões social e política. Nestes aspectos, se torna evidente depreender que a formação e institucionalização de espaço de negociação como pleito para as demandas políticas e socioculturais específicas dos indígenas são necessidades que podem ser discutidas nas dimensões de atuação de uma agência. Em segundo momento, percebe-se que esta função de agente que caracteriza a organização indígena impulsiona a perspectiva de ampliação do espaço de atuação política.

3.3.2 Organizações indígenas com atuação em âmbito interno

Já os que se classificam nos âmbitos internos, tratam daqueles que envolvem o fortalecimento da identidade indígena, dentre os próprios povos indígenas e membros da organização. Neste sentido, o relato de uma liderança põe em evidência esse aspecto:

Mas há quando chega, mas em alguma casa de mulher, da Dona Ziza ela diz “os índios tem vergonha” eles não querem fazer isso... mas, se for analisar Ana Hilda, e!? É a bendita vergonha! Mas aí você pergunta: - Porque essa vergonha? Discriminação, preconceito. Entendeu? E aí que a gente fica analisando e vendo essa vergonha, mas é por causa disso. O índio já é tão tachado, depois da Raposa Serra do Sol, índio é preguiçoso, índio é isso, índio é aquilo, então eles vão tendo... criam essa vergonha, mas aí eu digo “como é que nos vamos acabar com essa vergonha? A gente precisa fortalecer essa organização (ES1, 15/04/2015, p.4).

Observa-se no posicionamento da liderança que a organização se revela como um potencial transformador para o sentimento de inferioridade, diante da intimidação social sofrida pelos indígenas. A organização fortalece a identidade indígena para se auto-declarar. Nestes aspectos, novamente recorre-se a Barth ([1969]2000), ao ressaltar, o caráter organizacional da etnicidade enquanto processo de construção social.

Repetto (2008a) reitera que o processo de construção de organizações indígenas implica uma dimensão de etnicização de outra identidade de coletividade humana, circunstanciado na experiência histórica comum. Com efeito, as atividades de troca de experiências e elementos culturais proporcionados pelos encontros periódicos das organizações contribuem no fortalecimento da constituição da subjetividade indígena, com o seu contexto cultural. Porém, há de considerar que são grupos de etnias diferentes, ou seja, no mínimo, Macuxi e Wapichana. Assim, há de se levar em consideração a observação de Repetto (2008a) que essa “identificação” ou “consolidação de identidade” fundamentada na articulação política e cultural das organizações, portanto, não substitui os grupos étnicos existentes, mas os complementa.

Em sua pesquisa Melo (2012) registrou a dificuldade dos sujeitos em explicitar uma filiação a um grupo étnico em Boa Vista com exceção daqueles que estavam vinculados à alguma organização. Embora pareça contraditório as dificuldades na identificação étnica, atual decorrem do fato de que esses sujeitos viveram processo onde a identidade indígena nas cidades, principalmente na presença de não indígena, eram frequentemente encobertas como estratégias adotadas por estes para escapar de preconceitos e estigmas, conforme relato abaixo:

“[...] só que tem essa bendita vergonha, que ele não consegue deixar. Entendeu? Eu digo assim, por que às vezes a gente tá... tá numa rodada onde tem muito gente... tem não indígena, também! E quando eu falo uma coisa, uma questão indígena, eles me olham. Dizem “ela tá meio doida”. Entendeu, como é?” (ES1, 15/04/2015, p. 4).

Neste sentido, as organizações indígenas atuam como espaços para os indígenas que se encontram na cidade fortalecerem a sua identidade indígena. Eles comumente se referem às organizações como “comunidades de organização indígena”. Na entrevista realizada na casa da colaboradora ES2 (2015), outros indígenas encontravam-se presentes, e, em determinadas discussões, não continham o desejo de emitir suas opiniões. Neste sentido, a partir do entendimento de que diferentes percepções e atitudes acerca de uma prática, trajetória ou experiência enriqueceria dados na pesquisa, considerou-se pertinentes tais intervenções, o que metodologicamente foi considerado como um grupo focal – mesmo relacional - pois a essência das repostas centralizou-se em um tópico específico da experiência com a organização.

Lervolino e Pelicioni (2001) consideram que a coleta de dados por meio do grupo focal tem como uma de suas maiores riquezas basear-se na tendência humana de formar opiniões e atitudes na interação com outros indivíduos. Dessa forma, atestam que o grupo focal pode ser considerado uma espécie de entrevista de grupo, não no sentido de ser um processo onde se alternam perguntas do pesquisador e respostas dos participantes, mas em opiniões que apresentam certas características em comum que estão associadas ao tópico que está sendo pesquisado. Seguem os fragmentos dos relatos:

A coordenadora me dava uma palavra: não, rumbora, colega! E era bom! Eu gostava muito de participar, eu me sentia realizada assim quando eu fazia damurida meus parentes aqui, tudo bem, era minha felicidade!! Então o que eu via aqui, era uma coisa que dava uma coisa assim adiante!... (ES2, 19/06/2015, p. 4).

E que nem ela, eu encontrei os pares dentro da ODIC, eu me sentia só, eu conheci os outros parentes através da ODIC (DIÁRIO DE CAMPO, 19/06/2015, 2).

É essa organização, trouxe a melhor coisa, que podíamos ter, que é a nossa identidade (DIÁRIO DE CAMPO, 19/06/2015, p.2).

É uma nova comunidade, para nós que vivemos aqui, se encontrar mais com nossa cultura! (DIÁRIO DE CAMPO, 19/06/2015, p.2).

Demais relatos também destacam a importância das organizações enquanto espaço de sociabilidade da cultura indígena:

[...] cada um traz um pouco, e no final, sempre termina com a damurida, outros trazem o caxiri [...] A crença por que a gente fala tanto do Canaimé, do Rabudo, por que isso tem na comunidade! Mas... mas quando eles conseguem se agregar numa igreja evangélica, aí já vão... por que o pastor diz que “isso não é de Deus” “isso é do Diabo” e aí vão deixando, entendeu? Mas... mas a que a gente conversou, que a gente tem contato, acredita ainda, né? Só que isso, com o tempo vai passando, quer dizer, vai adormecendo, isso vai ficando dormente. Eu digo assim né? A gente tem como organização, essa de esperança que não deixe ficar adormecido essa nossa tradição, tantas coisas (ES1, 15/04/2015, p.6).

Depois que comecei a andar com a Marineide (ODIC) descobri muitas coisas que a gente tem, fazer que nem o outro que a gente tem vez! Abriu muito o caminho da gente, hoje eu não tenho mais vergonha não! Ave Maria, mais antes... (ES6, 23/06/2015, p. 4)

[...] era bom eu gostava muito de participar, eu me sentia realizada assim quando eu fazia damurida meus parentes aqui, tudo bem, era minha felicidade!! Então o que eu via aqui, era uma coisa que dava uma coisa assim adiante... (ES2, 19/06/2015, p.4).

Mas os trabalhos nos bairros, a questão das palestras, questão sobre os direitos, [...] quando a gente começou a organização, poucas pessoas se identificavam a que povos pertenciam, perguntava “você é índio?”, todo mundo ficava com medo. Aí eu ficava pensando “por que?”, né. depois que a gente começou as palestras, as pessoas começaram a ver que ele tinha valor, né. [...] esses jovens

que a gente fazia palestra com 13, 14 anos, e hoje já completam a maioridade “Oi Eliandro, tudo bom? Lembra de mim? Olha, eu tô indo não sei pra onde com meus parentes e tal”. Então, você já vê que, é, essa timidez, esse medo, vem aos poucos... E com toda a explosão das informações dos indígenas de Roraima, na mídia e tal, a pessoa vê “Poxa vida, né, nossa história”. Aos poucos as pessoas vão percebendo a importância da organização. (ES4, 22/05/2015, p.4).

Dentre os pontos fundamentais extraídos dos relatos, verifica-se o fortalecimento da identidade indígena, pois as organizações funcionam como espaço de sociabilidade com seus pares, além de trazer informações acerca dos direitos indígenas, legalizados constitucionalmente. Deste modo, as organizações abrem-se como novas perspectivas para autoafirmação indígena, uma vez que a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), cujo Brasil é signatário desde 2002, estabelece a auto-identificação como critério fundamental na determinação da identidade indígena de um grupo (CAMPOS, 2006; GUIRAU e SILVA, 2013). As organizações formalizadas neste contexto, com já atestado por Melo (2012), atuam como espaço de sociabilidade e fortalecimento da cultura indígena.

Na intenção de auxiliar no suprimento de lacunas deixadas pela falta de bases historiográficas e documentais acerca dos sujeitos pesquisados, sobre a difusão das suas articulações, para serem reconhecidos e respeitados em sua alteridade, conformando com pesquisas já desenvolvidas no âmbito das ciências humanas e sociais (SOUZA, 2009; MELO, 2012; CAMARGO, 2011; FRANK, 2014), apresenta-se uma descrição das observações, junto às reuniões, onde se estabeleceram contatos com demais membros das organizações indígenas.

Por outro lado, compartilha-se de Melo (2012, p.54) a percepção de que “foi possível ter conhecimento de algumas questões sociais presentes no cotidiano dos povos indígenas de Roraima, respeitando as suas singularidades”. Assim, esta breve convivência mediada pelas reuniões e encontros periódicos com as lideranças, permitiu que se estabelecesse uma sinergia de confiança que enriqueceu dados, trajetória e construção das interpretações deste estudo.

3.3.3 Aspectos sociointerativos das reuniões das organizações indígenas em Boa Vista

Do ponto de vista organizacional, percebeu-se que, na cidade, as reuniões seguem o exposto por Repetto (2008a), para as reuniões vivenciadas pelo autor nas comunidades. Descreve que a dinâmica das reuniões caracteriza-se por convocação dos membros, para deliberarem sobre “articulações, planejamentos, gerais periódicos ou extraordinários, bem como para discutir problemas pontuais” (REPETTO, 2008a, p.121). Porém, do ponto de vista de interação sociocultural, ao descrever parte de sua etnografia acerca dos fluxos culturais junto aos Macuxi e Wapichana, que se encontram em Boa Vista, Melo (2012), define as reuniões dos indígenas da cidade como:

[...] um espaço de trocas, onde afloram relações amistosas e sentimentos de pertencimento étnico, uma vez que são nessas ocasiões que os participantes não encontram barreiras linguísticas para conversarem entre si na língua nativa, bem como aproveitam os encontros para compartilharem experiências de vida comuns aos povos que residem na cidade, especialmente ao término das reuniões (MELO, 2012, p.69).

O Quadro 9 sintetiza algumas informações acerca das reuniões, onde teve-se a oportunidade de participar. No caso da *Kapoi*, tratou-se de um encontro extraordinário que, para os propósitos da pesquisa, assumiu o caráter de reunião. Algumas particularidades das observações nas reuniões que se fizeram pertinentes para o estudo foram descritas no item correspondente a cada organização indígena.

Quadro 9 - Aspectos sócio-políticos da ocasião da participação nas reuniões das organizações indígenas pesquisadas

ASPECTOS \ ORGS	ODIC	Kuwai Kîri	Kapoi
Local	Casa do articulador no referido bairro	Casa do coordenador que funciona como sede	Galpão na casa do presidente que funciona como sede.
Horário	16 h às 18 h ou pela manhã.	14 h às 19 h	9 h às 10 h.
Pauta específica	Reativação dos polos territoriais nos bairros.	Reestruturação do Estatuto.	Organização para participação como eleitores para o representante da vaga de Cultura Indígena e Popular no processo de eleição da SECULT/RR ⁴⁷ .
Público	Mulheres (maioria), jovens, crianças. Presença de três pesquisadores.	Mulheres mais idosas das etnias Wapichana (maioria), presença de dois não indígenas Presença de um político e a pesquisadora.	Homens (idosos), mulheres e crianças. Presença da pesquisadora.
Disposição espacial	Presidente à frente. Lugar de destaque para as pessoas da diretoria.	Grupo gestor à frente. Membros em círculos.	Membros com todos os componentes.
Período	Mensal.	Bimestral.	Semanal.
Confraternização	Lanche (suco com bolachas)	Lanche (refrigerante e pão com queijo).	Não houve.

Fonte: Da autora a partir das observações em reuniões.

Reuniões para tratar das pautas deliberativas e outras questões que envolvem o interesse coletivo são coordenadas pelo presidente, que inicia com a fala de agradecimento pela presença de todos, seguido da exposição dos objetivos. Fundamentando-se em Morgan Gareth (2004), percebe-se que as organizações indígenas seguem a variação dada pela regra da democracia representativa, ocorre a eleição com voto direto dos membros para representar o grupo por um período determinado. Os procedimentos técnicos de eleições e períodos dos pleitos variam de dois anos a quatro anos, e são determinados e regidos pelos estatutos das organizações.

⁴⁷ Secretaria Estadual de Cultura, localizada no Palácio da Cultura Nenê Macaggi, que apresentou as condições logísticas como efetuar a inscrição, preenchendo o formulário disponibilizado no local. As vagas eram para as áreas: Literatura; Cultura Indígena e Popular; Artes Plásticas e Visual; Música; Comunicação e Audiovisual; e Artes Cênicas.

Na análise acerca das organizações indígenas nas comunidades, Repetto (2008a, p.117) aborda: “Para os Macuxi, uma boa liderança indígena é aquela que manifesta e atua segundo as orientações das pessoas ou grupos que o elegeram”. No caso das organizações em Boa Vista, considerando as observações do autor e da flexibilidade nos momentos das deliberações nas reuniões, há razões para acreditar, que as bases sociais⁴⁸ também exercem forte controle sobre as lideranças na cidade.

Com relação a essa premissa, uma conduta balizadora de tal empenho por parte da liderança diz respeito à percepção de como inúmeras forças os impulsionam a recorrerem às mais variadas situações, que viabilizem o fomento de recursos logísticos para o funcionamento da organização. Pode citar como exemplo, as alianças de reciprocidades estabelecidas⁴⁹, no caso da inter-relação sócio-científica com a pesquisadora, quando disponibilizaram suas trajetórias e experiências, como campo empírico para esta investigação acadêmica. Por outro lado, estão sempre oferecendo seus produtos e seus serviços.

Um aspecto relevante da observação encontra-se no fato da liderança buscar ressignificação e apropriação de conhecimentos espontâneos – mediada pela pesquisa – considerados como representativos para os auxiliarem na *práxis* administrativa da organização enquanto instituição. Embora já se perceba que se trata de um povo extremamente organizado, essa dinâmica na busca de conhecimentos se desvela teoricamente a partir do “diálogo de saberes”, postulado por Enrique Leff (2004, p. 80), nesta pesquisa entendida como qualidade da subjetividade indígena em estabelecer apropriação de conhecimentos e saberes de diferentes racionalidades culturais.

Retomando a questão do esmero por parte da liderança no cumprimento de suas atribuições, um novo desafio se anuncia quando se identifica a natureza do trabalho desenvolvido na organização. Neste sentido, os sujeitos da pesquisa destacam:

⁴⁸ Repetto (2008) aborda que no contexto das comunidades as organizações podem ter base territorial, regional, gremial, política e/ou religiosa. Neste contexto, concebeu-se na cidade, pode-se definir predominantemente, apenas as bases sociais, com exceção da ODIC, que possui polos e articuladores em diversos bairros.

⁴⁹ Com relação à apropriação das dádivas nas alianças citadas acima, está a utilização da possível disponibilidade de transporte, busca por patrocínios financeiros para documentação relativos a organização para ajuda de custo em viagens de intercâmbio sociocultural, material para confecção de faixas, para acondicionar e expor as peças de artesanato, além de roupas e objetos diversos para doações, dentre outros.

[...] e na verdade o que a gente trabalha quanto a ODIC, se não tiver trabalhando em um projeto, se não tiver isso, é voluntário, voluntário, voluntário! Mas tem índio aqui na cidade que acha que a gente ganha muito dinheiro, tem gente que diz ah [...] só vive viajando, mas eu vivo viajando, não é porque me chamam não, é porque eu vivo debatendo, debatendo lá na frente junto com eles [...] Nessa época, a gente fala a questão da partilha, pois a ODIC não tem recursos! O serviço que a gente faz é voluntário cada um traz um pouco [...] Porque quando você é uma liderança você quase não tem tempo, eles ficam te chamando, você... mas aí eu estava dizendo eu preciso terminar, eu preciso estudar. Mas aí eu fico pensando se eu deixar mesmo, eu não sei se vão dá continuidade, é uma pena né, eu não quero... (ES1, 15/04/ 2015, p.8)

E o trabalho, como é voluntário também, a gente também parte do princípio que a gente trabalha, a gente estuda, tem família pra cuidar e a gente ainda se doa pra fazer esse trabalho. [...] Porque você fazer um trabalho de voluntariado, você sempre vai economizar pra se manter, pra depois fazer esse trabalho social, pois tem custos. Eu digo pros meninos “olha, se vocês virem pra organização, e achar que vocês vão ganhar dinheiro fazendo esse trabalho social, vocês estão enganados, vocês vão pagar pra trabalhar aqui.” (ES4, 22/05/2015, p.12).

A gente, precisa de tempo para dedicar a organização, mas a gente precisa, a organização não pode acabar, mesmo sendo difícil (ES8, 09/07/2015, p.3).

Nos relatos constata-se que se trata de um trabalho exclusivamente voluntário. Essa natureza do trabalho torna-se mais intensa quando se alterna com as responsabilidades junto à família nuclear, adicionadas pelos trabalhos acadêmicos. Infere-se que, diante da intensidade e complexidade das demandas socioculturais nas dimensões urbanas, para quem assume o cargo é sinônimo de novos desafios, ao sabor de muito trabalho. Contudo, é um processo necessário, uma vez que as organizações se apresentam como espaço de conquistas.

Na preocupação de “conscientizar os membros”, uma liderança esclarece: “[...] mas os resultados vai servir pra vocês, [...] então você vai ter resultados futuros para você e para seus filhos futuramente” (ES4, 22/05/2015). Já a fala de ES1 (2015) demonstra que o reconhecimento de conquistas vem por meio de lutas e persistência: “É isso que eu explico, tudo isso é uma construção gente, quanto tempo eles ficaram para a homologação da Raposa Serra do Sol, então é a mesma coisa da gente da cidade, não é assim, da noite para o dia...” (ES1, 15/04/2016, p.7).

No espaço sociointerativo das reuniões, a equipe gestora coloca-se em lugar de destaque, para melhor direcionamento da fala, que na ocasião das reuniões descritas acima, em duas organizações, deram-se na Língua Portuguesa, porém, percebeu-se que as breves conversas paralelas ocorrem na língua materna e no Inglês. A outra deu-se exclusivamente na língua Wapichana, cabendo à vice-coordenação o papel de tradutor para a Língua Portuguesa.

No comparativo às reuniões, chamaram atenção os estilos muito próprios ou específicos nos trajes de apresentação da presidência para presidir a reunião nas três organizações. Na *Kuwai Kîrî*, o líder apresentou-se com o “cocar” e colares. Ao direcionar a pergunta acerca da sua utilização para os presentes, destacou o significado desse adorno, usado especificamente para fortalecer o papel da liderança indígena⁵⁰. Já na ODIC apresentou-se de forma usual, trajando short e camiseta. Na *Kapoi*, a equipe da gestão trajava-se de maneira mais formal, fazendo uso de colares com o mesmo estilo.

Essas observações direcionaram a percepção de que, mesmo encontrando-se na cidade nivelados pela busca de seus direitos específicos, cada líder de organização procura construir uma identificação, levando em consideração o que se pode extrair de aspectos ou elementos de indetidade, a exemplo do uso de vestimentas, para revitalizar sua identidade indígena. Ou seja, na ocasião em que estes líderes se apresentam para defender os interesses da coletividade, sua *performance* está relacionada a fatores essenciais que expressem confiança, autoridade e valorização da cultura, repassadas aos membros.

Com relação à disposição socioespacial em duas reuniões, verifica-se que a configuração já descrita por Melo (2012, p. 69) permanece pouco alterada: “As cadeiras e bancos de madeiras são dispostos de modo a formar um círculo, dando visibilidade a todos os participantes”. De fato, parece que esta disposição favorece a interação entre os membros. Desse modo, as deliberações são bastante participativas e nenhum encaminhamento é dado sem que haja a escuta dos pontos de vista de todos os presentes. Contudo, frente à densidade de certos assuntos debatidos coletivamente, as reuniões costumam se alongar para além do horário de encerramento previsto. Porém, observou-se que os participantes não demonstraram inquietação pelo horário ultrapassado, e ainda tinham a disponibilidade e motivação para além das confraternizações regadas a comidas típicas ou lanches como pão ou biscoito com café, refrigerante ou suco, permanecerem animadamente em conversas grupais.

⁵⁰ Para tanto, remeteu ao contexto das comunidades, quando nas “caçadas”, por ocasião da subsistência, o chefe indígena dá o sinal para atacar a caça de forma “certeira”. Segundo ele por dois motivos: Primeiro, para que não ocorra da caça escapar ferida e não consiga mais sobreviver, portanto, vindo a morrer em alguma toca, o que dispenderia seu valor proteico, por outro, que a carne não fique “muito estragada”, diante do esforço com muitas flechadas para abatê-la.

Um fato interessante observado foi que, além da confirmação da presença para a próxima reunião fixada em calendário, as despedidas entre eles eram sempre fortalecidas com diálogos que expressavam a combinação de comunhões familiares. Onde o interesse pelo compartilhamento de ingredientes para o preparo de comidas típicas indígenas parecia ser o principal destaque das conversas. Isto deixa evidente que as relações que se dão nessas reuniões enaltecem os valores e costumes culturais expressos na identidade indígena.

Passa-se, a seguir a caracterizar as organizações indígenas pesquisadas. Seguindo a ordem cronológica de suas fundações, inicia-se a com a caracterização da Organização Indígena *Kuwai Kîrî*.

3.3 Organização indígena *Kuwai Kîrî*: busca pelos direitos indígenas

A partir do dia 9 de outubro de 2004, após aprovação em assembleia composta por cerca de 100 indígenas⁵¹, é constituída a primeira agência indígena para ser instrumento de luta e representação dos povos indígenas que se encontram na cidade de Boa Vista, cuja missão está na defesa social, cultural e trabalhista dos indígenas que se encontram na cidade de Boa Vista, junto aos órgãos governamentais municipais, estaduais e federais. Ao adquirir personalidade jurídica foi denominada de Associação Municipal Indígena *Guai'kri* de Boa Vista (AMIGB). As circunstâncias de sua origem a diferencia das outras duas agências pesquisadas, pois sua fundação teve como propósito representar, defender e promover os direitos dos povos indígenas, que ao deslocarem-se para a cidade ficavam esquecidos e discriminados pela FUNAI, FUNASA e outras entidades indigenistas (ÍNDIOS..., 2004).

Do ponto de vista social o foco de suas ações está no resgate da dignidade dos indígenas que se encontram em áreas urbanas, visualizando apoio por meio de trabalhos sociais, como a abertura de creches indígenas, encaminhamento para a consecução de benefícios ou documentos junto aos órgãos públicos, tratamento de saúde dentro ou fora do país e a ajuda aos indígenas que estão na cidade, mas que queiram retornar às suas malocas de origem (ÍNDIOS..., 2004).

⁵¹Naquela ocasião, o contingente que se conhecia para as populações indígenas que se encontravam em Boa Vista, seria cerca de sete mil indígenas de várias etnias.

Com relação aos direitos culturais, a preocupação central do mentor na ocasião da criação da agência AMIGB era que muitos indígenas estariam em iminência de perder seus referenciais culturais, dada a discriminação sobre eles em Boa Vista. Neste sentido, o discurso da liderança, contemplava: “[...] conscientizar nossos irmãos da necessidade de, mesmo na cidade, preservarmos a nossa história, as nossas culturas, línguas, crenças e tradições” (ÍNDIOS..., 2004, documento digital).

A pesquisa em documentos institucionais da agência revelou que atualmente a organização ressignificou-se e ampliou seu território de atuação para o âmbito estadual, quando acrescentou a gestão dos garimpos em terras indígenas, passando a denominar-se Associação Estadual Indígena *Kuwai Kîrî*⁵² de Roraima (AEIKRR), segundo informações verbais, contando com aproximadamente 500 membros inscritos. Ao relatar que passou a ser membro da *Kuwai Kîrî* por meio de sua esposa, atualmente, o presidente da Associação, relata o principal objetivo de organizarem-se coletivamente: “O que a Associação *Kuwai Kîrî* quer é reunir os todos os parentes para reivindicar nossos direitos, que ajudar o parente” (ES8, 09/07/2016).

Do relato do presidente e análise do conteúdo dos objetivos centrais previstos no estatuto da organização, se verificou que estes trazem em sua essência, os mesmos objetivos de fundação, isto é, a finalidade de apoiar os direitos permanentes dos indígenas. Haja vista que, nas circunstâncias atuais, continuam apresentando as mesmas dificuldades da ocasião de sua criação. Ainda sem estrutura física, sua sede ocupa um anexo na residência do presidente, localizada no bairro Raiar do Sol, zona Oeste de Boa Vista.

Observou-se que a *Kuwai Kîrî* apresenta laços estreitos com as comunidades. O pressuposto de encontrar-se na cidade não exclui a interação com as comunidades de origem. Esse quadro conjuntural pode ter explicação no fato do mentor de sua fundação exercer liderança junto às comunidades. Segundo reportagens do jornal A Folha de Boa Vista (ÍNDIOS..., 2004) e Souza (2009), o líder indígena Gilberto Macuxi, hoje falecido, foi o mentor da fundação dessa agência indígena. O fragmento desse relato também traz essa informação: “Foi através da esposa do Gilberto Macuxi, foi o que criou o *Kuwai Kîrî*, por meio da Marilene a esposa dele, então foi ela mas eu, ela era conhecida de lá do

⁵²*Kuai 'kri* significa teso do buritizal ou parte mais alta da planta na língua Macuxi e o mesmo significado na língua Wapichana é o termo Kuaipyre (OLIVEIRA, 2010).

Mutun, aí ela disse Olívia, eu tô precisando de uma pessoa aqui pra... aí ela me convidou, eu disse tá bom.” (ES10, 08/07/2015, p.2).

Acerca do protagonista indígena do fundador da *Kuwai Kîrî*, Repetto (2008a) atesta que também promoveu a fundação da organização regional ARIKOM, ex-CINTER e ex-APIRR. O autor ressalva que, para o líder em questão, as organizações têm de ser regionais para atender as especificidades locais. Muito provavelmente o que justifica esse líder ser o mentor para uma agência indígena local para os povos indígenas que se encontram na cidade de Boa Vista.

Por meio da pesquisa de campo e entrevista com a liderança a pesquisa revelou que no contexto urbano, as ações da organização indígena *Kuwai Kîrî* seguem centradas em estratégias que procuram superar os preconceitos, conforme destaca-se em relatos: “Nós sofremos discriminação e preconceito!... Mas nós somos brasileiros, nós somos os verdadeiros brasileiros, e dono da terra!... Então o povo que está no poder tem que dá condições para nós viver com um pouco de dignidade, por isso lutamos, não desistiremos!” (ES8, 09/07/2015, p. 2). Verifica-se no relato que, mesmo encontrando-se em contextos socioculturais que procuram desqualificá-los como minorias sociais, a consciência coletiva indígena recorre às suas posses territoriais nos primórdios da colonização brasileira para enaltecer seu atual protagonismo.

Desse modo, a organização indígena *Kuwai Kîrî*, enquanto agência, busca dialogar para o resgate da identidade e afirmação étnica, fomentando direitos dos cidadãos à saúde, cultura, artesanato, cidadania e apoio às iniciativas na área da educação. Enquanto espaço de fortalecimento da cultura indígena, essa organização traz em sua essência os mesmos objetivos, isto é, a finalidade de apoiar os direitos permanentes dos indígenas; produzir, publicar e desenvolver projetos não integracionistas; propiciar discussões com o intuito de recuperar não só a posse da terra, mas também a identidade étnica e a autodeterminação dos povos indígenas; fomentar nas escolas da cidade a introdução da cultura, língua e história dos indígenas; apresentar aos órgãos competentes das três esferas públicas suas propostas e alternativas para a implantação de uma educação escolar indígena diferenciada e de qualidade.

Enquanto espaço de fortalecimento da cultura indígena, essa organização proporciona em sua essência, momentos que propiciam encontros e troca de experiências e

conhecimentos. Na ocasião da participação na reunião, houve uma calorosa receptividade pela equipe da diretoria e de todos os membros presentes. Embora haja dificuldades, as datas comemorativas são utilizadas como meio de encontros e interações, regadas ao sabor de comidas típicas e brincadeiras. Por exemplo, no dia alusivo às comemorações ao dia do Índio, a associação realiza concurso de artesanato, gincanas com provas de conteúdos da cultura indígena como tiro ao alvo com arco e flecha, ingestão de um litro de caxiri⁵³, concurso do melhor grupo de dança Parixara⁵⁴. Pode-se dizer, a partir da etnografia de Pereira (2005), no contexto fronteiriço com a Guiana, que se trata de uma extensão daquilo que a autora chamou de “novas cosmologias” no contexto das comunidades, como reflexo da relação de contato. Pois nas datas comemorativas, que toma lugar o dia do Índio, é comemorado com atividades que introduzem a competição, entendida como nova prática de relação interétnica.

No contexto urbano, são eventos que contam com a participação de indígenas de diversas etnias, inclusive das comunidades mais próximas de Boa Vista. Para a liderança da organização, há um sentimento de alegria ao reunir a “parentada”. Esta integração parece ser o ponto mais importante dos encontros. Porém também é uma oportunidade de buscar visibilidade, no sentido de tornar conhecida a cultura e identidade indígena:

Reunimos muita gente aqui, muitos parentes, fazemos disputa de tiro ao alvo com arco e flecha e para saber quem beberia um litro de caxiri em menos tempo. Entre os concursos, tem o da índia mais bem arrumada [...]. Juntar os parentes, todo mundo, muitos indígenas com crianças e fazer todas essas brincadeiras me deixam muito feliz. Mas nós, também queremos chamar a atenção da sociedade não indígena e das lideranças que estão no poder. Precisamos de muitas coisas para as comunidades e para a associação... (ES8, 09/07/2015, p.3).

Celebrar essas datas importantes, como o dia do índio, o dia das mães, mesmo com todas as dificuldades que os indígenas da cidade e mesmo os das comunidades enfrentam diariamente, é muito importante, já chegamos a reunir mais de 300 pessoas (ES5, 12/05/2015, p.3).

Como é possível depreender, nas comemorações há um grande contingente de indígenas, isso reflete a busca pelo fortalecimento da identidade indígena em contexto

⁵³ Acerca dessa iguaria indígena, Pereira (2005) informa que se trata-se de uma bebida nativa dos indígenas da região. Ela apresenta algumas variações quanto à matéria prima. Fazem-na após a fermentação da mandioca, porém há quem diga ser possível fazê-la também da fermentação do milho. É indispensável nos períodos festivos.

⁵⁴ Segundo Esbell (2014), diz a lenda que foram os urubus que ensinaram as danças do Tukui e Parixara aos Macuxi. Um urubu em especial, numa ocasião igualmente especial. Só se dança o Parixara em dias felizes, então, cada dia dança-se menos e sonha-se mais. Para o autor, que é indígena Macuxi: “Parixara é um momento ímpar, um êxtase, um transe coletivo!”.

urbano com atividades voltadas para a cultura dos povos indígenas, pela integração em relação ao pertencimento étnico. Por outro lado, a associação utiliza os encontros socioculturais das ocasiões festivas como visibilidade para a sociedade não indígena e junto ao poder público, difundir a política indígena.

Outra preocupação da organização está relacionada ao contingente indígena infectado com o vírus HIV em Roraima, segundo relatos da liderança, também atestado em reportagem divulgada pela Agência de Notícias da Aids. Dados informam que somente em dois anos, o número de indígenas infectados com o vírus HIV em Roraima aumentou de 47 para mais de 100 casos. Neste sentido, há um eixo que trabalha com políticas voltadas para o combate a Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST) em comunidades indígenas (ASSOCIAÇÃO..., 2015). A liderança acredita que tais índices se devem aos deslocamentos para Boa Vista, e falta de informação sobre as DSTs e o desuso do preservativo, além de outras ausências de ações preventivas. Porém, adverte que é necessário ter cautela, principalmente por questões culturais:

Temos que ir com um pouco de calma nessa questão, afinal a cultura do indígena é de não se prevenir ao ter relação sexual, porém, ao mesmo tempo, devemos ‘correr’ para evitar o aumento da doença [...] A maior incidência é em homens com idades de 24 a 37 anos. Porém, temos casos de jovens e até adolescentes. A grande maioria não conhece a doença e sua gravidade (ASSOCIAÇÃO..., 2015, documento digital).

A organização apoia o Movimento por Política Justa e Solidária (MPJus), que surgiu como ambiente de reivindicação política e social em relação à administração da Secretaria Estadual do Índio (SEI). O movimento reivindicava os direitos administrativos da secretaria que até então era administrada por não indígena, e também assumiu como objetivo a fiscalização, controle, e execução dos projetos e repasse de recursos do Governo Federal. Em um discurso banhado por manifestações de indignação, uma liderança explica o surgimento e propósito do movimento:

[...] partir de hoje há 10 anos, que a SODIURR acompanha o governo do Estado em todas as instâncias, todo o governo que entrou, a gente sempre acompanhou, a partir de hoje racha com o governo do Estado, então nós ao sairmos de lá, conversamos entre as lideranças, a gente decidiu que iríamos criar um movimento para reivindicar os nossos direitos, e nós iríamos ocupar a Secretaria do Índio, com esse propósito, então fizemos eleição, com essa diretoria do MPJus, fizemos três reuniões demos entrevista onde nós falamos que o governo tinha dito, que o governo do Estado havia dito que os indígenas não estavam capacitados, onde até o repórter, da Rádio Folha disse, é, não está capacitado para assumir cargo, mas está capacitado para votar quando vier eleição para senador, eu digo é né, para você ver! Até que ponto chega a prepotência de um

governador... Então foi assim que surgiu o SEIJus, aí a gente, aonde as entidades se juntaram, nós fizemos camisetas... (ES3, 12/07/2015, p.2).

O empenho nesse processo de luta, paulatinamente apresenta visíveis resultados positivos, como a atual inserção de indígenas na composição da gestão da Secretaria Estadual do Índio. Do discurso acima, chama a atenção o fragmento de uma situação bastante comum nos “jogos” da política partidária regional: “mas está capacitado para votar quando vier eleição”. Essa situação pode ser explicada por Pereira (2005, p. 97), a partir do contexto fronteiro entre Brasil e Guiana, quando grupos de políticos buscam “assistirem as malocas com programas de políticas públicas, criam elos assistenciais e mantêm sua imagem de modo a garantir nas malocas indígenas o apoio eleitoral de que precisam”. Repetto (2008a) também traz o fato de algumas comunidades receberem “apoio” de diferentes grupos políticos, ou mesmo do Estado, com tal intenção. Porém, há uma discussão dos movimentos indígenas para superar este clientelismo:

Em vez de eles se motivarem o que que vai acontecer, se tornam dependentes. Não é isso que tem que ser. Ai não suje autonomia nenhuma e se o governo continuar fazendo o tempo todo vão entender que é o Estado que tem que fazer o tempo todo. É complexo, mas nós vamos tentar motivar [...]Não é projeto de criação de peixes, de mandioca que vai tornar a comunidade autônoma se você não tem dentro de você a organização política não estiver autônoma não é um projeto que vai tornar você autônoma, mas sim sua concepção de vida. É nesse sentido. (ESI, 29/06/2016, p.4).

O assistencialismo interesseiro por meio da política partidária de que tratam os autores e o depoente acima constitui uma situação paradoxal, também, para lideranças indígenas que se encontram na cidade. Por um lado, a necessidade de sobrevivência configura sentidos que impõem aos indígenas o compartilhamento de tais propostas que, muitas vezes, parecem se ajustar às circunstâncias, estabelecendo nexos para a subjetividade indígena, aceitar tais ofertas. Alianças com agentes políticos partidários revelaram-se presentes nos relatos de alguns entrevistados.

Por outro lado, eles criticam, pois adquiriram a consciência que esse clientelismo parece ter uma função negativa, que limita a autonomia reflexiva sociocultural indígena, no sentido de buscar outras alternativas para a sobrevivência, conforme destaca essa liderança. Nessa perspectiva, assinala-se a partir de Souza e Repetto (2007, p.53), o repúdio indígena acerca de tais ações: “[...] não precisamos de ações paternalistas que sirvam somente a interesses espúrios de cabos eleitorais sem escrúpulos. O que precisamos realmente são melhorias reais em nossas condições de vida”.

3.3.1 Ações desenvolvidas

Por meio de fontes documentais e recursos bibliográficos em ambientes da *internet*, foi possível fazer o levantamento do universo das ações desenvolvidas pela organização *Kuwai Kîrî*:

- a) reivindicação por meio de dois ofícios da Associação Indígena *Kuwai Kîrî*, contendo um conjunto de reivindicação nas áreas de saúde, educação, infraestrutura e produção, durante a Visita à TI Raposa Serra do Sol, realizada nos dias 6, 7 e 8 de dezembro de 2013⁵⁵;
- b) participação da Associação Municipal Indígena de Boa Vista/RR (AMKB) na Reunião Extraordinária “emergencial” do Comitê Regional da FUNAI de Boa Vista, cujo assunto: A Saúde dos Povos Indígenas Yanomami assinando a Carta Solidária De Apoio aos Povos Indígenas Yanomami ⁵⁶.
- c) celebração do dia do índio com a participação e interação de diversas etnias, como Macuxi, Wapixana, Wai-wai, Iekuana e Waimiri-Atroari, com gincanas em provas como: disputa de tiro ao alvo com arco e flecha, saber quem beberia um litro de caxiri em menos tempo, e concurso da índia mais caracterizada e o melhor grupo de Parixara.
- d) trabalho de resgate da língua materna Wapixana para os jovens indígenas e comunidade não indígena aos sábados⁵⁷.
- e) reivindicação acerca de falta de escolas e de um local específico para crianças indígenas;
- f) reivindicação de uma feira para comercialização de produtos indígenas;
- g) reivindicação de postos indígenas para atendimento de indígenas⁵⁸;
- h) informações acerca da realidade do aumento de indígenas infectados com AIDS em Roraima⁵⁹;

⁵⁵ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/anexos/30774_20150515_120529.pdf>. Acesso em: 23 out. 2014.

⁵⁶ Disponível em: <http://site-antigo.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Carta_em_solidariedade_aos_povos_yanomami.pdf>. Acesso em: 23 out. 2014.

⁵⁷ Disponível em: <<http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/04/associacao-indigena-kuaikri-celebra-dia-do-indio-com-gincanas-em-rr.html>>. Acesso em: 24 out. 2014.

⁵⁸ Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=138765>>. Acesso em: 23 out. 2014.

⁵⁹ Disponível em: <http://agenciaaids.com.br/home/noticias/noticia_detalle/23346#.VXErS9JViko>. Acesso em: 25 out. 2014.

- i) parceria com a Prefeitura Municipal de Boa Vista, com fornecimento do local para disponibilização dos serviços médicos, odontológicos e oftalmológicos das unidades do Expresso Saúde na Capital⁶⁰;
- j) parceria com a prefeitura municipal de Boa Vista para proferir palestra sobre Direitos Humanos, na sede da organização⁶¹;
- k) reivindicação junto à Secretaria do Índio acerca de transporte para comercialização de produto indígena.

Do exposto, verifica-se que mesmo de natureza autônoma, suas ações lhes permitem dispor de uma rede de relações e conexões, habilmente utilizada pela liderança, como: órgãos públicos, partidos políticos, dentre outros, sempre buscando contribuir para o fortalecimento sociocultural e autonomia sociopolítica dos povos indígenas. Também formula estratégias próprias para garantir a continuidade da luta e resistência dos povos indígenas. No fortalecimento da cultura, identidade étnica e autodeterminação dos povos indígenas, desenvolve iniciativas educacionais que se voltam para a valorização das línguas e culturas tradicionais como danças e fortalecimento da gastronomia.

Tendo como principal fonte as experiências e percepções de campo, verificou-se que esta organização, sem muitos avanços no tocante aos recursos logísticos para seu funcionamento, permanece ativa, fortemente engajada, organizada, reunindo-se conforme calendário pré-fixado, para continuar estabelecendo suas articulações.

3.4 Organização indígena ODIC: espaço no meio acadêmico

A Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC) é uma entidade não governamental sem fins lucrativos que tem como um dos seus objetivos dar visibilidade e voz aos indígenas moradores na cidade de Boa Vista. Reconhecida pela Prefeitura Municipal de Boa Vista como uma instituição de utilidade pública, em reconhecimento dos serviços prestados pela organização à comunidade indígena que vive em Boa Vista, por meio da Lei 1134/09.

⁶⁰ Disponível em: <<http://www.conasems.org.br/index.php/comunicacao/municipio-em-foco/991-prefeitura-de-bo-a-vista-divulga-calendario-do-expresso-saude-para-mes-de-fevereiro>>. Acesso em: 23 out. 2014.

⁶¹ Disponível em: <<http://www.conasems.org.br/index.php/comunicacao/municipio-em-foco/991-prefeitura-de-bo-a-vista-divulga-calendario-do-expresso-saude-para-mes-de-fevereiro>>. Acesso em: 23 out. 2014.

Sua fundação originou-se no ano de 2004, quando um grupo de jovens indígenas pertencentes aos povos Macuxi, Waichana e Wai-Wai, iniciaram um movimento para ingressar em um curso superior (OLIVEIRA; SOUZA, 2010). Neste sentido, segundo Lima et al (2012), os primeiros encontros ocorreram no malocão do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UFRR.

Em relato registrado no fascículo 30 da *Nova Cartografia Social da Amazônia*, com que faz um mapeamento dos indígenas que se encontram na cidade de Boa Vista, publicada no ano de 2012, o fundador e atual presidente da ODIC faz um contundente relato sobre as circunstâncias que levaram à fundação da organização, em “pleno ano das discussões sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol” (LIMA et al, 2012, p. 1). Relato semelhante, com algumas ressignificações no discurso, é registrado em entrevista para a pesquisa:

Bom, é, os principais motivos tem a ver muito com a necessidade de resolverem alguns problemas sociais pelos quais os indígenas passam atualmente. Pois é, surgem dessa necessidade de resolver ou em busca de como resolver esses problemas sociais e culturais, podemos dizer assim, né, e aí a organização percebeu que havia essa necessidade. Um dos motivos principais de como surgiu a organização seria na verdade tentar conseguir vagas para os nossos indígenas ingressarem na universidade. Então, esse seria mais ou menos um dos principais motivos, mas após algumas discussões, vimos a necessidade de utilizar a instituição para outros tipos de serviços. Então, a organização começou esse movimento, vendo então a questão dos pais, questão de moradia, questão da saúde, então, vimos a necessidade de fundar uma organização que viesse tratar de todas as problemáticas sociais que os indígenas enfrentam. Então, um dos principais motivos, a gente pode dizer que é a gente tentar é minimizar ou resolver alguns problemas sociais pelos quais os indígenas passam até hoje na cidade (ES4, 22/05/2015, p.1).

Uma das principais ações da organização foi fazer um levantamento dos, que culminou no Censo Indígena 2006 (LOPES, 2006), cujo principal objetivo é descrito no relato:

[...] Na verdade, para cobrar do Estado ou do município que eles possam desenvolver e tentar resolver esses problemas sociais que nós índios que nos encontramos no meio urbano, já que a FUNAI diz que não tem a responsabilidade pelos indígenas que “moram na cidade”, então a responsabilidade passou pro município e pro Estado, então esse é um dos principais motivos. E, o que nós fizemos, foi realizar um diagnóstico com os indígenas que vivem na cidade e mostrar que havia, ou seja, que há esse problema e ainda tem (ES4, 22/05/2015, p.1).

O censo registrou a existência de aproximadamente 31.000 indígenas, que também confirmou, segundo a percepção do coordenador, a gravíssima situação socioeconômica

dos indígenas que se encontram em Boa Vista. Dados sintetizados dessa pesquisa foram publicados no relatório *Diagnóstico da Situação dos Indígenas na Cidade de Boa Vista-Roraima* (SOUZA e REPETTO, 2007). O antropólogo social, professor Dr. Maxim Repetto, atual coordenador do curso de Mestrado em Sociedade e Fronteira da UFRR, vem dando permanente apoio às atividades da ODIC, inclusive participando das reuniões de reativação dos polos nos bairros, conforme presença atestada em reuniões da ODIC. Como também, apoiando as iniciativas para ingresso e permanência dos jovens indígenas na universidade e no Pré-Vestibular Indígena/2016.

Outro aspecto revelado no relato do coordenador é que a organização surgiu em espaços de discussões acadêmicas. Neste sentido, mesmo sendo parceira de outras organizações indígenas, mantém forte parceria com a UFRR, além de atuar como colaboradora em diversas pesquisas acadêmicas com a população indígena no âmbito de Boa Vista. Nestes aspectos destacam-se as realizadas por Souza (2009), Camargo (2011), Melo (2012) e Santos (2014). O movimento “Nós Existimos”, que reúne vários movimentos de grupos sociais excluídos ou marginalizados na cidade, de uma forma direta ou indireta favoreceu o fortalecimento da voz dos indígenas membros da ODIC (CAMARGO, 2011).

Dentre a parceria com a UFRR, destaca-se a publicação dos relatórios das oficinas realizadas pelo Programa de Extensão (PROEXT), em 2009. Nas Oficinas de Extensão, membros da organização atuaram como multiplicadores nos bairros Araceli Souto Maior, Brigadeiro, Monte das Oliveiras e 13 de Setembro. Pode-se considerar uma estratégia de reforço para as fronteiras étnicas, estimulando a criação e o fortalecimento de redes mantenedoras da cultura e da língua indígena. A vice-coordenação ficou a cargo da diretoria da ODIC (OLIVEIRA, 2010).

A parceria com a Rede de Educação Cidadã (RECID/RR), por meio do processo da Ciranda de Educação Popular contribuiu nas discussões sobre os direitos indígenas nas oficinas desenvolvidas. Segundo relatórios adquiridos junto à ODIC, a educação popular veio contribuir no processo organizativo para a luta dos direitos negados desses indígenas, que são considerados como os “desaldeados”, situação que os coloca em vulnerabilidade socioeconômica.

Ao perceber que o material produzido junto ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)⁶² poderia ser usado como instrumento para visibilidade de seus movimentos e reivindicações, a ODIC usou esta parceria para a publicação do fascículo Nº 30 - *Indígenas da Cidade de Boa Vista: moradores da Maloca Grande*, cujo principal resultado foi o mapeamento situacional dos indígenas que residem na capital roraimense, evidenciando a violação dos direitos indígenas.

Nas atividades do mapeamento, a ODIC percebeu a gravidade da situação dos indígenas do Aterro Sanitário, e fez a solicitação ao PNCSA para publicação do fascículo dos Indígenas Catadores de Material Reciclável, publicada em 2015 (PROJETO..., 2014; SANTOS, 2014; FRANK et. al, 2015). Os indígenas beneficiaram-se, ao participar de oficinas dentre as quais abordaram-se os seguintes temas: Direitos Humanos e Povos Indígenas; Direitos e deveres individuais e coletivos; Mapeamento Social de Populações Vulneráveis e Método Cartográfico e uso de GPS, na casa de articuladores da ODIC.

A organização possui um perfil territorial. Ao estabelecer polos como ponto de concentração para facilitar os encontros com os indígenas, reflete uma disposição da ODIC em ir até as famílias indígenas. Segundo o relato do atual presidente, no primeiro semestre de 2016 a organização já fundou novos polos⁶³, atingindo mais de 20% dos bairros de Boa Vista, além de um projeto de assentamento periurbano denominado de Bamerindus.

Naquele bairro, onde pode contar com o apoio de um membro exercendo o papel de articulador, a ODIC, sedimenta uma representação. Isso demonstra uma contribuição da organização para apropriação indígena de seus territórios urbanos, projeção dos

⁶² Segundo Lima et al. (2012), o Projeto “Nova Cartografia Social da Amazônia” surgiu a partir de 2005, a partir de uma reunião do Conselho da Cidade e liderança dos movimentos sociais em Belém, onde foram apresentados o projeto e o resultado dos trabalhos de pesquisa com as quebradeiras de coco de babaçu e quilombolas. Das situações sociais identificadas resultou a mobilização dos presentes na reunião para o desenvolvimento do Projeto com grupos que vivem nas cidades. O projeto iniciou com a Série “Movimentos Sociais e Conflitos Ambientais nas Cidades da Amazônia”. Esta série inicia os indígenas, homossexuais, afro-religiosos, negras e negras de Belém, e tem continuidades com outros grupos em Belém e outras cidades da Amazônia como Manaus (AM), Macapá (AP), Marabá (PA), Salinópolis (PA), Santarém (PA) e Boa Vista (RR). Em Roraima é coordenado pela Equipe PNCSA do Núcleo Observar da UFRR, cujo principal objetivo é dar ensejo à auto-cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia. A cartografia realizada com os indígenas em Boa Vista resultou no 30º fascículo da Série “Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflito”.

⁶³ Além dos polos reativados nos bairros 13 de setembro, Brigadeiro, Raiar do Sol I, Bela Vista no, Monte das Oliveiras, Cauamé, União, Cidade Satélite, Senador Hélio Campos, Caranã, Caimbé, foram fundados outros no Dr. Sílvio Leite, João de Barro, Pérola do Rio Branco, Raiar do Sol II.

constituintes de sua identidade étnica-cultural e expansão de suas territorialidades. Do ponto de vista sociocultural, reflete uma preocupação em procurar estar atento e dar assistência às necessidades e problemas enfrentados.

Ao perceber o constante fluxo dos indígenas de Boa Vista com as comunidades, a coordenação anterior priorizou suas ações no fortalecimento junto aos “parentes da base”, conforme destaca: “[...] porque é assim, eu aprendi muito na base [...] Eu não eu trabalhei os dois vínculos, a base está na comunidade é essa a base, aí tem como eu dialogar essa violação de direito...” (ES1, 15/04/2015, p. 7). Percebe-se da fala, que a liderança concebe a cidade como uma extensão da comunidade, conquanto afirma: “não há dois vínculos”, e esclarece que só se percebe “essa violação de direitos” para os indígenas que se encontram na cidade, observando que existe para aqueles da comunidade.

A diretoria e o conselho fiscal atuam por um mandato eletivo de dois anos (ESTATUTO..., 2005). Atualmente, encontra-se em sua quarta equipe gestora, com a pessoa do fundador retornando à gestão. Seguem algumas ações desenvolvidas pela organização.

3.4.1 Ações desenvolvidas

Algumas ações da ODIC, identificadas por meio de fontes documentais, pesquisa em campo, etnografia, na *internet*, dentre outras fontes, foram:

- a) levantamento do Censo e Diagnóstico Indígena da área urbana de Boa Vista em 2006, em diversos bairros da cidade, sob a presidência do fundador Eliandro Pedro de Souza;
- b) coautoria da obra *Diagnóstico da Situação dos Indígenas na Cidade de Boa Vista-Roraima* (2007) sob a organização de Eliandro Pedro de Souza e o Dr. Maxim Repetto, antropólogo social;
- c) prestação de serviços à comunidade indígena que vive em Boa Vista, com o reconhecimento da prefeitura Municipal de Boa Vista, como organização de utilidade pública;

- d) coordenação o Projeto *Kuwai Kîrî*, em parceria com o Núcleo de Pesquisas Eleitorais e Políticas da Amazônia da Universidade Federal de Roraima (NUPEPA), com realização de oficinas culturais em diversos bairros;
- e) coautoria na obra *Projeto Kuwai Kîrî: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista – Roraima*, com os relatórios das trajetórias históricas vividas pelos indígenas nas oficinas culturais desenvolvidas em diversos bairros.
- f) reivindicação junto aos órgãos competentes, providências em relação ao Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), Auxílio maternidade, Aposentadoria, Acesso ao Ensino Superior, para o indígena que se encontra na cidade de Boa Vista;
- g) estabelecimento de parceria com a RECID, na formação e capacitação aos membros da organização;
- h) promoção da Amostra de Vídeo “Índio Vídeo Brasil”, nos dias 31 de julho a 7 de agosto de 2010, no SESC Mecejana em parceria com o Coletivo Arte e Cultura Caimbé;
- i) participação em ações em parceria com o Núcleo de Mulheres de Roraima (NUMUR), contra a violência da mulher, dos Professores Indígenas de Roraima (APIR);
- j) participação em várias comissões da FUNAI, a exemplo da comissão para o Ensino e Permanência e a comissão para a Reestruturação da FUNAI;
- k) promoção de encontros e parcerias com o Instituto *Insikiran* de Ensino Superior da UFRR, sobre o ingresso de indígenas e sua permanência na instituição e cursos de língua Wapichana;
- l) participação de viagens, em comissões, levando o conhecimento regional e nacional da Organização;
- m) prestação de auxílio na construção do Estatuto da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR);
- n) fortalecimento dos vínculos nas comunidades, com apoio à Seminário “Mulher Indígena, Terra, Desenvolvimento e Sustentabilidade” da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), na Terra Indígena do Araçá, no Amajari/RR, e parceria na Feira Indígena de Makunaima, 1ª Feira de Economia Solidária de Alto São Marcos, de 30 de outubro a 01 de novembro de 2013, no município de Pacaraima, junto a Comissão Indígena de Economia Solidária de Alto São Marcos e Fórum Estadual de Economia Solidária.
- o) promoção de cursos de preparação do vestibular indígena do Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) e vestibular da UFRR/2016;

- p) reencaminhamento do *Diagnóstico da situação dos indígenas na cidade de Boa Vista – Roraima*, publicado em 2008, e da *Cartografia Indígenas da cidade de Boa Vista-Roraima*, junto a Assembleia Legislativa e junto a FUNAI/2016;
- q) denúncia ao Ministério Público Estadual, a situação de abandono de algumas crianças, que se encontram no Aterro Sanitário/2016;

Diante das ações relatadas, verifica-se que a ODIC vem articulando parcerias para alcançar suas metas. Pode-se deduzir que o estabelecimento de parcerias é o principal recurso externo das organizações indígenas da cidade. Por recurso externo, entende-se aqueles serviços voluntários prestados por pesquisadores, instituições sociais e organizações não governamentais, dentre outras.

Nos discursos de todos os entrevistados, verificou-se que a formação acadêmica apresenta-se como a melhor condição para a qualidade de vida dos indígenas. Neste sentido a organização vem fomentando a criação de um centro cultural indígena em Boa Vista, onde funcionará a sede da organização. Um espaço comunitário que possa concentrar e expressar os valores de sua identidade indígena, a exemplo do que ocorre em Manaus, com o grupo Ticuna (SILVA, 2013). Maiores detalhes são registrados na fala abaixo:

[...] uma área que a gente pudesse construir um centro cultural indígena, que é uma ideia nossa que prevalece e tá voltando com força novamente na unidade e eu vou correr atrás pra ver como é que está essa situação na EMHUR, que nós tínhamos feito uma ação e eles tinham dado toda a sinalização de que o terreno ia sair e tem que ver como tá o processo. [...] que vai servir tanto para os indígenas que moram na cidade, pra poder expor suas ideias, sua cultura, sua atividade, quanto dos jovens também estudar e saber sua cultura, uma biblioteca, um laboratório, um espaço pra gente poder trabalhar em língua, e uma outra área de artesanato, de exposição, um restaurante, etc. E vai servir também pra sociedade saber um pouco como que é o indígena, né.[...] A ideia é isso, ter um local que pudesse ser constantemente utilizado e fazendo as atividades né. E tem uma ideia que a gente tinha também desde o início da organização, e a gente vai tentar por isso em prática. Eu acredito que vai ser um legado muito bom, pros que vão vim depois... (ES4, 22/05/2015, p. 7).

O que eu vivencio, que não tem, mas que eles querem manter, a questão que a nossa organização ela não tem, tipo assim, esse recurso pra fazer, pra gente ter um espaço nosso, essa foi uma dificuldade, e é uma das dificuldades que gente tem de dançar Parixara, de mostrar, né? (ES1, 15/04/2015, p.2).

Do relato acima, verifica-se pelo menos dois principais objetivos. O primeiro trata-se do fortalecimento da identidade indígena, que pode ser facilmente entendido como uma condição de promover a sustentabilidade cultural dessa identidade indígena e o segundo

está em trazer visibilidade e reconhecimento para esta identidade. A leitura feita é que a subjetividade indígena reconhece que no contexto da cidade, há a necessidade de um ambiente para manifestação da cultura indígena. Ao referir-se ao espaço do Centro de Tradições Gaúchas (CTG), tradicionalmente estabelecido em Boa Vista, desabafa: “E aí a gente falou: ‘Poxa, mas, nós somos daqui e não temos nenhum espaço? Então, vamos fundar um espaço nosso, né?’”(ES4, 22/05/2015, p. 7).

Tendo sido apresentado uma caracterização geral da Organização ODIC, passa-se para a apresentação das particularidades da Associação *Kapoi*.

3.5 Organização indígena *Kapoi*: expressão da cultura indígena

A Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima - *Kapoi*, conforme natureza de sua fundação no Art. 2º de seu Estatuto Social, tem por finalidade “contribuir com o desenvolvimento sustentável do Estado de Roraima e da Região Norte do Brasil, por meio da produção artesanal, extrativista e do ecoturismo local, através da capacitação contínua de seus associados e do fortalecimento do artesanato e da agricultura familiar” (ASSOCIAÇÃO..., 2014, p.1). Talvez esta última finalidade, seja a justificativa para as reações indígenas, nas ocasiões das cortesias no transporte urbano, em que se reuniam cerca de cinco pessoas em trajetos de trinta minutos na cidade.

Observou-se que diante dos diversos terrenos “baldios”, avistados no percurso, alguns indígenas, expressavam frases espontâneas do tipo: “[...] essas terras vazias, são tão boas para plantar macaxeira...”, “[...] está aí cheio de mato, só serve para o Canaimé ficar⁶⁴”. (DIÁRIO DE CAMPO, 21/10/2015, p.1). Esses fragmentos de diálogos podem ser interpretados como um sentimento de saudosismo de suas reciprocidades com a natureza. Neste sentido, uma liderança destaca: “Eles sentem tanta falta dessa questão do espaço para eles produzirem, né? [...] vem das mulheres e elas falam que elas sentem falta desse... essa... esse momento de como fazia, levantar cedo, ir na roça, tirava batata, fazer o caxiri, e aqui na cidade não tem.” (ES1, 15/04/2015, p.3-4).

⁶⁴O Canaimé é um elemento da cosmologia dos “povos do lavrado”, tanto da etnia Macuxi, quanto da Wapichana, relacionado às forças do mal, também conhecido pelos Macuxi como “rabudo”. Interessante, que nas falas do sujeito ES4 de etnia Wapichana, este informou, que sua esposa Macuxi não gosta de passar em terreno vazios, pois segundo ele, ela diz que sente a presença do Canaimé

A origem da associação se deu em 2012, e em 2014 foi redigido o Estatuto Social e protocolado junto à FUNAI, porém ainda não está formalizada juridicamente, segundo informação dos entrevistados e constatação junto ao escritório de contabilidade responsável pela prestação do serviço de formalização (DIÁRIO DE CAMPO, 05/11/2015). Seus mentores foram duas famílias nucleares, uma de Wapichana e outra Macuxi, que eram membros da Associação *Kuwai Kîrî*. Seguidamente, outras famílias também integraram a associação.

Por meio de relatos, e, mais detidamente, em visitas às atividades na sede da associação, aos estandes de venda dos artesanatos, montados em um evento do Programa de Pós-graduação em Recursos Naturais (PRONAT) da UFRR, nas exposições periódicas no Centro Cultural União Operária, localizado no centro de Boa Vista e na Galeria Jader Esbell, no bairro Paraviana, verificou-se que permanece centrada em seus objetivos:

É, é a associação cultural, Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima KAPOI, está ligada a cultura, artesanato, abrange tudo que está relacionado ao povo indígena [...]. Então ele (a associação) abrange tudo que tem há ver com a cultura de nosso povo, tudo ligado a cultura, artesanato, é dança, é canto, é ritual, é medicina, alimentação, né! (ES5, 12/05/2015, p. 1-2).

A perspectiva de usar os conhecimentos tradicionais indígenas como um recurso para sobrevivência e melhoria das condições de vida na cidade foi a motivação central para sua criação. Segundo lembra a liderança, eles decidiram utilizar o artesanato como fonte de renda, para suprir parte de suas demandas socioeconômicas na cidade, ao perceberam que a principal garantia para que não fossem violados em seus direitos trabalhistas, seria por meio do emprego formal, ingressados por concursos, porém, não tinham capacitação. Hoje a liderança, evidencia:

[...] olha como agora, que foi cortado com o crédito social, com certeza eles estão passando necessidade, por muitas coisas, quem tem filho que eu sei, então é, tudo isso agora, eu acredito que os parentes vai, acredita no nosso trabalho, já que produção que nós fazemos não é pouco não! Então todo dia entra dinheiro na bolsa daquela senhora, daquele senhor, né, e o meio de a sustentabilidade né, a famílias. (ES5, 12/05/2015, p.2).

Essa constatação ilumina a questão que se coloca na análise sobre a busca dos direitos indígenas, e faz emergir a ideia de condições para a sustentabilidade sociocultural para os indígenas no contexto urbano.

Na dissertação de Mestrado realizada no campo disciplinar da Economia, por esta pesquisadora, defende-se a hipótese de que a inserção socioeconômica por meio do trabalho indígena em Boa Vista, se torna nefasta na medida em que esta população não é inserida na economia de mercado – por não ter qualificação profissional para concorrer no mercado de trabalho, balizado por níveis mais elevados de escolaridade - sendo conduzidos, então, a ocupar posição de inferioridade em relação àqueles que possuem experiência e conhecimento de mercado de trabalho, o que contribui para a grave situação socioeconômica que levam na cidade (SOUZA, 2009; MELO, 2012).

A diretoria e conselho fiscal que atualmente operam na organização, ainda são os mesmos formados na assembleia de sua fundação, haja vista, que as eleições, se realizam a cada quatro anos. Desse modo, a diretoria destaca que a principal finalidade da *Kapoi* é promover a sustentabilidade de seus membros, isto é, torná-los “autônomos”, fortalecendo a comercialização do artesanato e de outras produções culturais (gastronomia, música, dança, pintura, etc.), para vir a ser o principal meio de subsistência dos associados.

Com relação à rotina e renda dos produtos, uma liderança esclarece:

[...] toda quarta feira, todo e sábado é o grupos que trabalham produzindo o que vai fazer, brinco, colar, vestimenta indígena, e assim vai, é, eu gostaria de convidar para chegar até no nosso associação aí a senhora vai ver a produção pertence a associação, aí a senhora vai ver coisas lindas. Ai então quando esse grupo trabalha esse produção pertence a associação quem vai levar a produção é o coodernador geral, quando eu faço em casa, quando os membros faz na casa deles o produção é deles, quando a gente vai no exposição o que eu vendo é meu do meu dinheiro, que comanda a produção da associação é o coordenador geral, por que isso vai virando vai gerando para manter a nossa associação e a gente vê assim que dá, dá, mesmo, e tem muitas senhoras hoje vendo no trabalho dela e acreditando e acreditam mesmo que dá ((ES5, 12/05/2015, p.3).

Vê-se que o artesanato contribui para a da identidade indígena, por dois motivos. Primeiro, que pode suprir a desvantagem de inserção no mercado de trabalho, tornando-se uma fonte de renda. O segundo, que fortalece essa identidade, por se constituir um espaço de expressão da cultura indígena (FRANK, 2014). Por outro lado, é contundente nesta discussão de sustentabilidade sociocultural, compartilhar de Leonardo Boff (2015, p. 128) que: “Uma sociedade só pode ser considerada sustentável se ela mesma por seu trabalho e produção, tornar-se mais e mais autônoma”.

Conforme o relato verifica-se que as atividades artesanais de produção coletiva são realizadas semanalmente na sede da associação, nas quartas-feiras, cuja produção é exclusiva para manutenção logística da associação. Porém, nas feiras itinerantes, organizadas pela associação, os membros têm liberdade para comercializarem suas produções individuais.

Frank (2014) informa que no contexto das comunidades, as tarefas com o artesanato, é parte da experiência comum das mulheres. Talvez pela ociosidade, em relação às dificuldades de inserção no mercado de trabalho, verificou-se que no contexto da *Kapoi*, além do gênero feminino, este saber tradicional é desenvolvido também pelos homens. O trecho do relato abaixo permite acessar elementos que justificam tais premissas:

[...] não esse trabalho com madeira é só o homem que faz, aquele senhor ali faz artesanato também (aponta para um senhor que está sentado, serrando as pontas de umas sementes). Mas que é mais comum trabalhar aqui é mulher, elas trabalham mais fazendo cesta, brinco, colar, o meu netinho deste tamanho (cerca de cinco anos) já está aprendendo agora, quando ele tiver com 12 ou 15 anos ela já vai saber muito. Ele estuda na escola, está aprendendo lá, mas aprende a cultura aqui também (ES9, 2015, p.1).

Do exposto observa-se um sentimento de preocupação pela manutenção e tradição das técnicas de confecção do artesanato, na atitude de repassar este conhecimento de uma geração a outra. Desse modo, há como membros da *Kapoi*, especialistas na arte de fazer e ensinar artesanato, utilizando amplo conhecimento da biodiversidade, como sementes, cipós, palhas, além das técnicas necessárias para produzir cada objeto (FRANK, 2014).

Artistas plásticos indígenas reconhecidos regionalmente também fazem parte do grupo de artesãos. Nas exposições itinerantes, há uma variedade de peças. Além das bio-joias, painéis de barro, cestarias e também aqueles fenótipos de animais esculpidos na madeira, ou feitos de cipó “uso a madeira para fazer peças maiores no meu trabalho aí, tem o cavalo-marinho, tem peixe-grande o bodó, o macaco, o cobra, por isso eu trabalho com madeira” (ES9, 27/10/2015, p. 1).

A *Kapoi* tem na pessoa da vice-coordenação, uma Pajé⁶⁵ da etnia Macuxi, a sua maior representatividade na dinâmica de articulação com as agências indigenistas e

⁶⁵ É uma palavra de origem tupi, que representa uma pessoa que é intermediária exclusiva entre a terra e o mundo sobrenatural, portanto, portadora de poderes ocultos de se comunicar e receber orientações dos

divulgação dos produtos em feiras locais, nacionais e internacionais. Esse atributo de liderança espiritual a faz tornar-se muito conhecida entre os indígenas e não indígenas, que procuram a cura pelos remédios tradicionais, e, principalmente por ser, segundo entrevistados, uma das duas que desenvolvem essas espiritualidades, presentes no contexto da cidade.

Bortolon (2014) complementa que nas comunidades, a figura do Pajé vem caindo em desuso, principalmente no campo espiritual, atributo dado à presença de igrejas, seja ela católica ou evangélica, que incorporam novas ressignificações nas pautas culturais Macuxi. Porém, verificou-se que em Boa Vista, mesmo entre os indígenas que se dizem católicos ou evangélicos, essa figura ainda é cultuada, com muito prestígio e respeito, magnitude que reforça as constantes solicitações da vice-coordenadora para palestrar na área de saúde, bem como fazer “defumações”⁶⁶ ou “rituais de bênçãos” em eventos científicos, sociais e culturais.

Embora se fazendo presente em espaços de manifestações e outros eventos, para as pesquisas de Frank (2014) a *Kapoi* não apresentou como objetivo central, fazer a representação política dos indígenas. Porém, no contexto desta pesquisa, os estudos de campo revelaram que, além dos produtos culturais, há uma multiplicidade de situações conflitantes envolvendo os povos indígenas na cidade. Percebeu-se que essas questões polêmicas e contraditórias vêm despertando o interesse da organização, tornando-a mais ativa em relação aos interesses relativos aos direitos indígenas.

Relatos da diretoria revelaram uma preocupação constante com os indígenas que na dinâmica do deslocamento para Boa Vista, passam por agravos socioeconômicos. Em entrevista, informou que constantemente a associação é procurada por indígenas vindos de comunidades guianenses, quando percebem que seus direitos estão sendo violados na cidade. Neste sentido, atualmente a associação busca atuação junto aos órgãos competentes no combate a discriminação, procurando se atualizar em conferências nacionais e locais de saúde, meio ambiente, e direitos humanos.

espíritos, dos seres não-humanos. Tem como sinônima os termos: xamã, benzedor, curandeiro, advinho e sacerdote.

⁶⁶ Segundo Esbell (2014), os ritos de defumação são práticas ancestrais que ainda hoje são mantidas e estimuladas entre os indígenas. Embora com poucas adesões, o ritual é a prática da máxima espiritualidade, em termos intencionais, em estado de paz, ou seja, na condição de normalidade, sem que haja a necessidade de manifestações de entidades superiores, o que precisaria da intervenção de xamãs e rezadores experientes ou mesmo de pajés.

Por meio das apresentações materiais de sua cultura exhibe conteúdos e significados culturais das tradições e lendas indígenas, no sentido de promover reflexões acerca do reconhecimento da identidade indígena.

Os recentes indígenas que tem chegado sem trabalho, salário, aí ficam moradia, saúde, trabalho, salário... esses..., e isso preocupa muito a gente, nós precisamos fazer alguma coisa...! [...] (**A senhora hospeda parentes aqui?**) Sim hospedo muitos, um bocado, daqui, da Guiana. Pois é, falta trabalho né, quantas pessoas tem que não tem estudo?... então, a vida dessas pessoas sem trabalho passa!! ...pensando nisso então vendo isso, né, como e a gente vem ouvindo manter sua cultura, valorizar sua cultura e a gente cansa de ver esses como os índios vêm para a cidade vendendo seus vassouras, seus coisas, sendo enganados, e vai tomando cachaça, né, é triste ver essas, essas notícias que sai na televisão, [...] então com isso a gente conversou muito com esse grupo né! Como pode trabalhar com parentes da cidade, com artesanato, a gente trabalhou com artesanato, a gente trabalhava individual, trabalhava só, fulano de tal trabalhava só, antes disso a gente trabalhava só, então a gente vem ouvindo, acompanhando discussão, discussão no plenário, outros encontros (ES5, 12/05/2015, p. 2).

A pesquisa em campo desmistificou informações que a associação seria composta exclusivamente por indígenas da Guiana. Frank (2014) atesta que em todas as organizações de indígenas vivendo na cidade existe um grande número de pessoas participando delas que chegaram da Guiana, porém é difícil quantificar. Uma liderança traz contundência para explicar esse fato:

[...] Mas se for ver a maioria são da ... vêm de lá da Guiana. (**Os que se encontram nas chácaras?**) Nas chácaras, e também lá tem macuxi, né? Mas a maioria que a gente encontra são os que vêm da Guiana, as meninas, as jovens e os rapazes é bem... Aí o que também tem lá pra Guiana, lá pra Lethen é as que vieram, conseguiram a documentação, aí eles tiram o Bolsa Família, essas coisas, aí vão pra lá! Entendeu? Aí quando... vem pra cá de novo, existe esse trânsito, vai e vem, mas é mas pra lá do que pra Venezuela. Pra Venezuela já a gente não tem muito, mas dentro de Lethen, na Guiana, tem mais. (ES1, 15/04/2015, p.2).

Esse aspecto é explicado por Pereira (2015), Frank (2014) e Silva (2016) em razão da realidade das pessoas estarem indocumentadas, ou documentadas como brasileiras, ou ainda com documentos de ambos os Estados Nacionais, o que lhes facultaria a possibilidade de acionar a dupla nacionalidade.

Verificou-se que a associação mantém estreitos laços com parentes e comunidades da fronteira com a Guiana, o que fortalece as próprias redes de interconexões. As lideranças atestaram por meio de fotografias, a manutenção de intercâmbios culturais com a comunidade de *Santo Ignátius* localizada em território guianense. As imagens mostram o grupo de mulheres dançando o Parixara em eventos que ocorrem anualmente na comunidade, sempre no mês de setembro, quando se comemora a Semana dos Povos

Indígenas na Guiana. Neste evento os membros da *Kapoi* efetuam a troca, compra e venda de artesanatos e reencontram parentes, segundo Frank (2014) que teve a oportunidade de participar de um desses eventos.

Na cidade de Boa Vista, a associação ainda desenvolve atividades que se pode conceber a partir de Shalins (1997), como uma “comunidade translocada” ao possibilitar a recriação de práticas das comunidades de Taba Lascada, Malacacheta, Moscow e até mesmo de *Santo Ignátius*. Neste sentido, se faz importante destacar as percepções de Nelita Frank, acerca da *Kapoi*:

É um lugar em que as pessoas podem falar a língua materna, falar o inglês, vivenciar a cultura, compartilhar informações e saberes, manter fortalecida a rede de relações com parentes na Guyana e em Roraima, ensinar a dança parixara, a língua materna e fazer o artesanato. Ela é um o ponto de referência para a prática de manifestações de reafirmação da identidade étnica e identidade nacional. A Associação se estabelece como um lugar feliz, ao se constituir no elo que assegura a valorização das práticas culturais. Ela se apresenta para as mulheres e estas tem nela um ideal de comunidade, **é quase como se essa organização representasse na cidade uma extensão da comunidade indígena** (FRANK, 2014, p. 82, grifo nosso).

Depreende-se da fala da autora que, “remessas” e “pagamentos”⁶⁷, valores e relações socioculturais são mediados pelas transações e fluxo de objetos e alimentos que seguem das comunidades. A fala revela alguns dos produtos comercializados: “Porque na nossa associação também a gente vendemos farinha, tapioca, damurida⁶⁸, beiju⁶⁹, caxiri, o pajuarú, tem isso e abrange, tudo que tem há ver com a cultura dos povos indígenas” (ES5, 12/05/2015, p.5). Cabe destacar que nas diversas ocasiões das pesquisas de campo, junto à sede da associação, verificou-se uma alta demanda na comercialização dos produtos oriundos da comunidade, inclusive demandados por não indígenas. Isto confirma a acentuada preferência pelos produtos da cultura indígena, principalmente na gastronomia, no contexto regional.

⁶⁷ Termo usado por Epele Hau’ofa, citado por Shalins (1997), para designar o dinamismo de valores sociais determinados às transações financeiras pelo fluxo de objetos e alimentos que seguiam das ilhas nativas, e do fluxo contrário de dinheiro e de objetos que seguiam das cidades. Também pode denominar a dimensão material de uma circulação de pessoas, direitos e cuidados entre as ilhas natais e os lares alhures, ou seja, entre as comunidades e Boa Vista.

⁶⁸ Elemento da gastronomia indígena feito com peixe ou caça, temperado com condimentos variados, e muita pimenta.

⁶⁹ Elemento da gastronomia indígena feito da mandioca para acompanhamento em diversos pratos, espacialmente da damurida.

O material utilizado na fabricação dos artesanatos é proveniente da natureza. No contexto da área urbana de Boa Vista, essa premissa instaura-se como um desafio aos membros *Kapoi*. Porém, promovendo um nexo com o fenômeno da luta pela manutenção do artesanato entre os povos indígenas Ticuna, em contexto urbano de Manaus, verifica-se a manutenção e estreita relação de laços com a comunidade, em parte, mantidos pelo fornecimento de matéria-prima para confecção das peças (SILVA, 2013).

Atinente aos membros da *Kapoi*, constatou-se que estes estabelecem essas relações de parentesco com as comunidades, além de interconexões com não indígenas para apoio na coleta da matéria-prima. O dinamismo nestas interações tem fortes ligações com a preocupação pela escassez dos recursos naturais, pois os indígenas compreendem que o artesanato trata de produções sustentáveis, portanto deve-se considerar a recuperação e estabilidade do ecossistema. Portanto, estão sempre, preservando, o tempo de maturação das plantas, retirando aquilo que lhes seja útil, com muito cuidado. Neste sentido a liderança informa:

[...] lá no lugar onde ele mora tem muito material lá né, ele tira para mim e traz para mim, mas ele não sabe tirar, ele tira maduro ou verde, porque se tirar verde vai matar, mas quando eu fui lá no maloca eu fui tirar né, eu vou tirar porque eu tiro maduro, porque se mandar ele, ele não sabe e tira verde, ele não conhece, ele tirou arumã mais foi verde, por isso eu mesmo vou tirar, mas não posso tirar muito, pois não tenho como carregar né (ES9, 27/10/2015, p.3).

Neste relato verifica-se que, no contexto de algumas comunidades, onde pessoas lidam diariamente com os recursos naturais, ainda há uma falta de conhecimento e técnica no manejo dos recursos da natureza. Em estudo etnográfico em três comunidades na TI do Araçá, Bortolon (2014, p. 127) constatou que as limitações territoriais, principalmente de áreas de mata, afetam as continuidades da reciprocidade entre o homem indígena e a natureza. Neste sentido, infere-se que a relação dos indígenas membros da *Kapoi*, com aqueles das comunidades com que estabelecem relações de contato, pode contribuir no fortalecimento da consciência ambiental tradicional indígena em tais comunidades. Em outras palavras, a experiência indígena na cidade, por vezes, fortalece elementos e aspectos peculiares da identidade indígena com reflexos nas comunidades.

Merece destaque a parceria da Associação *Kapoi*, com o Núcleo de Mulheres de Roraima (NUMUR) e apoio da pró-reitoria de extensão da UFRR e do PNCSA que resultou na publicação do fascículo nº 04, ano/2015, da série: *Identidades Coletivas, Movimentos Sociais e Direitos Diferenciados em Roraima*, que faz a cartografia dos

deslocamentos de *Mulheres Indígenas da Guyana: enfrentando preconceitos e valorizando os conhecimentos tradicionais*, lançada em 2015. Essa publicação vem adicionar mais visibilidade em relação aos direitos indígenas em Boa Vista.

3.5.1 Ações desenvolvidas

Usando os mesmos procedimentos técnicos metodológicos já descritos para as organizações anteriores, destacam-se as seguintes ações da *Kapoi*:

- a) promoção nos dias 12, 13 e 14 de junho de 2015, do artesanato itinerante na Universidade Federal de Roraima;
- b) exposição e feira de artesanato aos domingos de cada final de mês, com comercialização de artesanatos fabricados coletivamente pelos membros da Associação e individualmente;
- c) apresentação e ritual de bênção pela vice-presidente Pajé Vanda, no início da solenidade de abertura da Etapa Distrital da 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena (5ª CNSI) do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Leste Roraima⁷⁰;
- d) apresentação cultural com a defumação Maruwai pela Pajé Dona Vanda, no dia 14 de novembro de 2014, no II Seminário Internacional do Programa de Pós-graduação Sociedade e Fronteiras (PPGSOF), conjuntamente com o 4º Encontro Norte da Sociedade Brasileira de Sociologia e a II Semana de Humanidades, com o tema do evento: “Fronteiras Contemporâneas: desenvolvimento, conflitos e sociabilidades nas Amazônias” no dia 21 de novembro de 2014⁷¹;
- e) instrução quanto à conduta de preconceito por parte dos não indígenas;⁷²
- f) apresentação da dança do Parixara na abertura da Reunião do Colégio Nacional de Defensores Públicos-Gerais (CONDEGE) para as atividades de 2015⁷³;

⁷⁰ Disponível em: <<http://5cnsi.blogspot.com.br/2013/09/apresentacao-de-coral-e-ritual-de-paje.html>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

⁷¹ Disponível em: <<http://ufrr.br/index.php/noticias/919-seminario-internacional-do-ppgsf-discutira-fronteiras-contemporaneas-desenvolvimento-conflitos-e-sociabilidades-nas-amazonias>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

⁷² Disponível em: <<http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/03/em-roraima-mulheres-comemoram-atuacao-feminina-no-mundo-artistico.html>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

⁷³ Disponível em: <http://www.defensoria.rr.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1176:grupo-indigena-

- g) promoção de artesanato itinerante em parceria com Rádio FM, com exposição em lugares como o Shopping Pátio na região oeste e Shopping Garden, na área nobre da cidade, e exposição no centro da cidade;
- h) exposições de peças artesanais pela coordenadora Vanda Pajé, na exibição da Mostra Vídeo Índio Brasil (VIB) no Cine Sesc Digital Abrahim Jorge Fraxe⁷⁴;
- i) participação em entrevista no dia das Mães com informações acerca dos procedimentos indígenas a Participação da reportagem sobre o Dia das Mães de 2015, com a reportagem “Em Roraima, indígena Macuxi diz que já fez mais de cem partos em 38 anos”⁷⁵;
- j) participação informativa sobre alimentação indígena nas comunidades “O não-indígena é que traz alimento industrializado”⁷⁶;
- k) apresentação cultural da articuladora Pajé Vanda Domingos e o grupo de dança *Kapoi*, na apresentação de abertura da Galeria Itinerante - Arte Indígena Contemporânea em Movimento⁷⁷;
- l) apresentação cultural com a dança Parixara, na abertura do Arraial Municipal “Boa Vista Junina” em 2013⁷⁸ e 2014;
- m) informação em entrevista no jornal local, acerca da atuação indígena feminina no mundo artístico indígena⁷⁹;
- n) participação na delegação regional da I Conferência Nacional de Política Indigenista realizada em Brasília/DF, em novembro de 2015, representando organizações indígenas da cidade de Boa Vista.

[kapoi-apresenta-danca-parixara-na-abertura-da-reuniao-do-condege&catid=37:notocia>](#). Acesso em: 23 mai. 2015.

⁷⁴ Disponível em: <<http://literaturacaimbe.blogspot.com.br/2010/07/abertura-da-mostra-video-indio-brasil-3.html>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

⁷⁵ Disponível em: <<http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/05/em-roraima-indigena-macuxi-diz-que-ja-fez-mais-de-cem-partos-em-38-anos.html>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

⁷⁶ Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/audio/2013/entrevista-201co-nao-indigena-e-que-traz-alimento-industrializado201d.>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

⁷⁷ Disponível em: <<http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2015/01/galeria-itinerante-em-roraima-reune-obras-de-oito-artistas-indigenas.html>>. Acesso em: 23 jun. 2015.

⁷⁸ Disponível em: <<http://www.amazonianarede.com.br/indios-vao-apresentar-a-danca-do-parixara-na-abertura-do-arraial/>>. Acesso em: 23 jun. 2015.

⁷⁹ Disponível em: <<http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/03/em-roraima-mulheres-comemoram-atuacao-feminina-no-mundo-artistico.html>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

Do exposto, observa-se um ostensivo calendário com conteúdos da identidade indígena. A disposição da *Kapoi* de marcar presença, nestes diversos espaços de relevância da vida da sociedade não indígena, nas feiras itinerantes, deixou a percepção de que a liberdade e oportunidade para expressar elementos e aspectos da sua identidade étnica, fortalecem suas apostas na possibilidade de recuperarem a autonomia e o orgulho de “ser indígena”, como uma realização individual e coletiva, já atestado nas Oficinas Culturais indígenas por Oliveira (2010). Sobre esse sentimento Terena (2000, p.177) sublinha: “Os seus valores culturais passam a ser motivo para a retomada da auto-estima e o orgulho de ser uma etnia”. Isto é posto, pois, por meio da observação participante, pôde-se constatar algumas dificuldades das famílias das lideranças e dos demais membros, para se fazerem presentes em alguns eventos.

Dentre outros entraves, no caso das apresentações com danças e defumações - que precisaria de caracterização - era necessária uma minuciosa organização e transporte adicional, para os adornos que fazem parte do vestuário e os instrumentos complementares. Adicionava mais dificuldades, o trato com as peças artesanais, pois precisam ser acomodadas e transportadas de forma que não sofressem avarias. Já no retorno, principalmente quando se tratava de exposições em feiras, as famílias inteiras ficavam até “altas horas” no local, esperando a oportunidade de voltarem para casa. Porém, todo esse processo desde a organização até o retorno, era sempre realizado com esmero, disposição, tranquilidade, perseverança e bom humor.

Tendo sido apresentado caracterizações gerais, particularidades e principais ações das três organizações indígenas pesquisadas em Boa Vista, passa-se a discutir o papel dessas organizações na temática da cidadania indígena.

3.4 Cidadania indígena e o contexto das organizações

No contexto da conjunção urbana as lutas indígenas se expressam na reconstrução de novas bases socioculturais. Neste sentido, a pesquisa vem revelando nexos para inferir que o conflito se estabelece pela busca pelo direito às condições de sobrevivência com a reprodução da identidade cultural, porém, sem a nocividade já produzida pelas estratégias da colonização. Para esta reflexão, Marcos Terena (2000) traz o anseio indígena em

estabelecer um intercâmbio de valores, onde não possa haver critérios ou privilégios sociais, mas direitos e oportunidades iguais.

Ao encontrarem-se no contexto urbano, os indígenas estão inseridos em uma estrutura social, fazendo parte da categoria de cidadãos, entretanto, em situação socioeconômica e cultural desigual (FERRI, 1990, SOUZA, 2009, MELO, 2012). A partir do entendimento de Aristóteles, Reale (2007) define o homem cidadão como aquele que regula as normas e leis da cidade, aquele que possui o poder de agir e questionar os valores do bem comum. Portanto, alguém que, legalmente, faz parte da cidadania.

Segundo Barbalet (1989, p.12), “a cidadania pode ser descrita como participação numa comunidade ou como a qualidade de membro dela”. Porém, o autor ressalva que, embora seja manifestamente uma questão política, o problema de quem pode, e em que termos exercê-la, não é apenas uma questão do âmbito legal, e da natureza formal dos direitos que ela implica, é sobretudo, uma questão de capacidades não-políticas dos cidadão derivados dos recursos sociais que eles dominam e a que têm acesso.

Trazendo essa discussão para o contexto das lutas indígenas pela interpretação das experiências e relações socioculturais vividas, pode-se depreender que lutam diante da desvantagem no acesso aos direitos de cidadania, colocando-se, portanto, na responsabilidade de intervir na realidade contraditória que se encontram. Assim, as buscas por ações afirmativas remetem a Barbalet (1989, p.12) quando assevera que “alguns grupos desfavorecidos poderão lutar pelos direitos de cidadania a fim de melhorarem as suas condições de vida”.

Referendado por Marshall, Barbalet acrescenta que sociedades com culturas diferentes atribuem direitos e deveres diferentes ao *status* de cidadão, o que vem a atingir a natureza da cidadania, ressignificando-a, considerando que os direitos se ligam intrinsecamente às pessoas, e os direitos de cidadão contribuem nos direitos humanos. Assim, nos debates para os direitos indígenas em área urbana, trata-se de uma cidadania ressignificada, tendo como eixo central o direito à diversidade étnica, ao reconhecimento das diferenças, à liberdade de ação. Frente a esta discussão, Dantas (2005) complementa:

[...] no intento de romper com a exclusão que marcou a história dos povos indígenas brasileiros, propõe-se para estes uma cidadania nova e ressignificada baseada no alargamento da ideia de vínculos sociais, culturais, jurídicos e

políticos de pertença concomitante às suas sociedades e culturas particulares e ao Estado (DANTAS, 2005 p.1).

Afastando-se do histórico de assimilação, superioridade, dominação e integração dos povos indígenas pela sociedade não indígena, a Constituição Federal do Brasil de 1988, nos artigos 231 e 232, reconhece a garantia de direitos de cidadania aos povos indígenas fundamentando-se no respeito e fortalecimento das formas próprias de organização de cada povo indígena, além de suas crenças, costumes, usos e tradições. Pode-se dizer que esta normativa legal veio ressignificar o conceito clássico de cidadania, acrescentando o caráter étnico. Portanto, legitimou as organizações indígenas a se apresentarem como coletividades singulares frente à sociedade não indígena.

Para garantir que as decisões e estratégias diferenciadas dos povos indígenas sejam consideradas no interior das políticas públicas e na relação com os diferentes setores nacionais, o Decreto 5051/2004 (Convenção 169) da OIT, reafirma o reconhecimento desses direitos constitucionais, ressalta o direito de autonomia dos povos indígenas, conferindo-lhes direitos políticos, civis e sociais, no sentido de garantir o respeito às suas especificidades de vida e organização própria - considerando que se trata de povos de poder difuso – reconhecendo seus anseios e planos de vida.

O Artigo 4º da Convenção 169 da OIT dispõe:

1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.
2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados.
3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais.

Do exposto, significa reconhecer que os indígenas, mesmo no contexto urbano, têm garantido o direito de se organizarem, balizados pelos elementos e aspectos de sua identidade cultural. Conforme aborda Dagnino (2006), esse é um processo relacional que se expressa como possibilidade de cidadania ampliada, a qual se expande com grande potencial catalisador, cuja tese prevê uma conjugação das demandas de redistribuição de renda e reconhecimento de direitos, os quais se apresentam como ponto central na ação política do século XXI. Uma condição expressa no modo de vida indígena ao se organizarem politicamente para tornar mais coesas e consistentes suas reivindicações e garantia de seus direitos à vida em todos os sentidos, a exemplo do direito civil da cidadania.

3.5.1 Direito civil da cidadania como sinônimo de direito social na liberdade de ação indígena

Na perspectiva de Sartre (1999), a essência do homem está exatamente na liberdade. Qualquer forma de restrição à cidadania implica em eliminação da essência do homem, do seu ser, ou daquilo que o faz ser como de fato o é e deve ser, livre. É a partir dessa liberdade que o autor define o valor do engajamento na busca e construção dos meios necessários à vida, seja individual ou coletiva. Define de modo confiante que o mundo dos valores que se expressam na condição de cidadão do homem só pode ser realizado por meio do engajamento e da ação. Uma prática que requer a liberdade como sustentabilidade.

Barbalet (1989), a partir de Marshall, sublinha os direitos e as instituições onde estes se realizam, para a constituição e exercício da cidadania. São os direitos civis, políticos e sociais. O elemento civil da cidadania compõe-se dos direitos necessários à liberdade individual, e a instituição que lhes outorga são os sistemas legislativo e judiciário. A parte política consiste no direito de participar no exercício do poder político, e está ligada às instituições parlamentares. O elemento social da cidadania é constituído pelo direito ao nível de vida predominante e ao patrimônio social da sociedade. Estes direitos são significativamente realizados através dos serviços sociais e do sistema educativo.

Pode-se conceber que o protagonismo indígena na busca pelos direitos da cidadania, a nível local, aglutina os três elementos descritos acima. Porém, a busca revela-se mais detidamente nos direitos sociais. Nestes aspectos, destaca-se, em parte, a conquista do direito civil da cidadania, como o reconhecimento constitucional, bem como a liberdade de ação, para se manifestar por meio dos movimentos e organizações indígenas, as produções envolvendo os direitos sociais da cidadania - quando questionam a implementação de políticas indigenistas que supere as relações de dominação ou de dependência impostas historicamente sobre eles.

No rol das ações ao direito social da cidadania, em nível local, citam-se os fascículos das cartografias realizadas pelas organizações em parceria com o PNCAS, e o *Diagnóstico da Situação dos Indígenas na Cidade de Boa Vista-Roraima* (SOUZA; REPETTO, 2007). Este último foi uma das primeiras ações da ODIC, diante da urgência

de se diagnosticar as principais dificuldades, que tornavam nefastas o pleno exercício do direito social da cidadania.

Na obra citada os indígenas sintetizam suas reivindicações políticas, subordinadas às suas próprias percepções. Os resultados vêm contribuir na reflexão acerca das trajetórias indígenas na cidade e suas relações com o pouco que vivenciam do conceito de cidadania. Portanto, serve de bases para uma série de demandas por políticas públicas. Haja vista que no âmbito da discussão favorecida pelo direito social da cidadania, cabe ao Estado dar assistência aos cidadãos, garantindo condições mínimas de educação, saúde, habitação, renda e seguridade social (BARBALET, 1989).

Em seu agir coletivo, os indígenas mostram sua compreensão do conceito de cidadania, tomada a partir da diversidade cultural, obviamente, na perspectiva de que tal magnitude os alcance. Assim, na contramão de suas próprias trajetórias, chamam a atenção para “discutir as possibilidades da vivência de cidadania diferenciada, em que os valores, deveres e direitos construídos historicamente por cada povo não seja excluído por causa de outros povos com mais privilégio e poder social” (SOUZA; REPETTO, 2007, p. 53).

A partir do entendimento de que os processos reivindicatórios para alcances de conquistas socioculturais, se dão e realizam a partir da união de objetivos definidos e defendidos de forma comunitária, os próprios indígenas elencaram seus direitos de cidadãos em dimensões sociais, culturais, econômicas e políticas. O quadro 10, a seguir, destaca do diagnóstico as ações levantadas para alcance dos direitos diferenciados de cidadania para Boa Vista.

Quadro 10 - Ações para uma cidadania indígena diferenciada

CIDADANIA INDÍGENA DIFERENCIADA	
Dimensões	Ações
Trabalho e renda	Desenvolvimento de projetos de formação profissional e de inserção no mundo do trabalho voltada para a necessidade das diferentes etnias indígenas;
Sócio-histórico	Reconhecimento da presença indígena como formação da cidade de Boa Vista, portanto cidadão;
Habitacional	Condições básicas de moradia e habitação, em bairros com infraestrutura e saneamento básico
Sociocultural	Combate ao preconceito e à discriminação, sob todos os aspectos como biológicos, sociais e culturais;
	Capacitação do funcionalismo público para atendimento ao indígena;
	Condições espaciais e territoriais para desenvolver, com liberdade, elementos de sua identidade indígena;
Educação	Inserção no currículo das escolas a temática indígena, línguas e cultura de acordo com as temáticas de cada bairro;
	Criação de escolas indígenas na cidade de Boa Vista;
Transporte	Melhorar a qualidade do transporte urbano;
Saúde	Criação de farmácias públicas de remédios tradicionais indígenas e implementar políticas de fortalecimento de atividades de pajelância;
Alimentação	Incentivo e apoio às hortas familiares e comunitárias que venham garantir a alimentação indígena;

Fonte: Da autora, elaborado a partir de Souza e Repetto (2007).

Do quadro verifica-se que os indígenas associam o conceito de cidadania com o que concebem como ação política, destacando a questão do direito indígena como fator fundamental. Em outras palavras, a ausência de condições urbanas para o fator étnico da identidade indígena é apontada como principal desafio aos direitos da cidadania. Nestes aspectos, Barbalet (1989, p.11) contribui enfatizando, “em seus próprios termos a prática da cidadania contribui para o “bem público””.

Os bens públicos são entendidos como direitos de propriedade coletiva, cuja principal característica é não serem nem excludentes e nem rivais (MANKIW, 2007). Portanto, fortalecem a garantia, sustentabilidade e enraizamento da cidadania individual e coletiva. Categorias que se realizam num processo intercessivo e complementar, reforçando objetivos e metas almejados, tanto no sentido objetivo da existência comunitária, quanto no sentido subjetivo dos desejos e necessidades particulares de cada indivíduo.

Ao ser indagado sobre o impacto causado pelo diagnóstico, obra de ampla divulgação pelo campo acadêmico em referências bibliográficas, no campo empírico de

Boa Vista, um de seus organizadores, atual líder de uma organização indígena, conclui: “No meio acadêmico, causou muito impacto. Principalmente na Universidade Federal de Roraima” (ES4, 22/05/2015, p. 1). Contudo, o mesmo interlocutor, lamenta que não se observou nas esferas das políticas públicas, conforme destaca:

Já no meio do próprio Estado ou município, não causamos. Na Secretaria, apesar de que a gente distribuiu esse diagnostico, falamos que estamos necessitando, mas até hoje, depois de 6 anos, 7 a 8 anos já que foi lançado esse diagnostico, a gente não foi chamado pra poder discutir junto essa questão.

O conteúdo exposto na fala justifica o que foi constatado em campo, onde estas pautas com novas incorporações continuam fazendo parte do rol das demandas indígenas. Inclusive a liderança, informou que uma de suas ações recentes foi o envio pela segunda vez desta obra e dos fascículos de mapeamento para a FUNAI, e para a Assembleia Legislativa, para conhecimento e providências da situação em que se encontram os indígenas na cidade de Boa Vista.

Com relação aos direitos políticos da cidadania para os indígenas, verifica-se que já se trata de um fato crescente na sociedade brasileira. Talvez, por eles fazerem parte da categoria de cidadãos nacionais, como indicativo de que pertencem a uma nação, principalmente na condição de eleitor, também se abriu espaço para a participação na condição de concorrência a cargos parlamentares (vereadores, prefeitos, deputados). Inclusive um dos sujeitos colaboradores da pesquisa já assumiu cargo político de vereador: “Fui vereador pelo município de Uiramutã de 2004 a 2008” (ESI, 29/06/ 2016, p.1).

Isso reflete uma consciência da subjetividade indígena da percepção do quanto é importante a participação sócio-política como instrumento de construção e conquistas dos direitos sociais, expressos por meio do reconhecimento sociocultural da forma de vida. Pode-se depreender que se trata de uma conscientização conduzida pela formação política e social que vem sendo construída a partir dos movimentos e organizações que estão empenhadas na construção e ressignificação da cidadania indígena no contexto das relações com a sociedade não indígena. Neste sentido, apresenta-se a seguir, o que se pôde interpretar - das falas das lideranças indígenas -, como as principais demandas das organizações indígenas que as classificam como agências ou entidades.

3.5 Expectativas das organizações enquanto entidade ou agências

Como já abordado, segundo os objetivos, finalidades e ações das organizações indígenas que participaram desta pesquisa, encontrou-se elementos para classificá-las em agências ou entidade sob âmbito externo e, como comunidade de espaços interativos, sob âmbito interno.

Seguem relacionados os fragmentos dos relatos, interpretados como expectativas dos indígenas com a organização, que confere com o perfil de agência. Embora alguns detenham-se em informar as dificuldades socioculturais e econômicas, mas são estas que se revelam potenciais, mesmo de modo subjacente, no posicionamento político da ação coletiva:

[...] eles precisam de políticas públicas! Que eles precisam de uma moradia digna, que eles não têm, se for na periferia...Noooossa! Essa situação dos indígenas é péssima! [...] O caxiri que se compra lá na feira, não era um parente que estava vendendo... Então esse é um atravessador!! Tu tá entendendo? [...]. Então é dentro da ODIC que a gente discute essa questão, essa violação desses direitos [...] “as mulheres sempre estão à frente, o que falta mais é a oportunidade”. [...] Eles sentem tanta falta dessa questão do espaço para eles produzirem, né? Por que a gente [...] queria plantar, queria fazer caxiri, fazer o beiju, tudo o que a gente faz na nossa comunidade, né? [...] não é isso que a Organização do Índio da Cidade quer, ela quer muito mais de que isso, não é só para oferecer benefícios, né? Mas sim, debater esse direito que é imposto quando sai da comunidade... O índio sai da comunidade, vem pra cidade e aí alguns na visão, o direito só tá naquele da comunidade, que tá aldeado. [...] (ES1, 15/04/2015, p. 2-4).

[...] tenho 58 anos, ainda num tenho aposentadoria não, eu espero que daqui dois anos, eu me aposente, mais aí tá num tô morando mais na comunidade, né? Que tá uma burocracia doida de negócio de aposentadoria para os indígenas que estão na cidade, né? (ES2, 19/06/2015, p.4)

O governo não olha, não apoio os indígenas da cidade, vivemos abandonados. Saúde, educação, trabalho! [...] por recursos financeiros e também outras formas de manutenção, precisamos de transporte, nossos parentes precisam trazer seus produtos, precisam de feira, precisamos apoiar eles. [...] Saúde, educação, trabalho! Os índios vivem aí sendo discriminados trabalhando muito e ganhando pouco...[...] Posto de saúde, os funcionários não respeitam os índios. Tem poucos postos e só tem remédio de farmácia, que o índio tem que pagar, mas não tem dinheiro. Queremos uma escola indígena, para o índio saber dos direitos dele, daqui uns dias. Queremos uma casa de apoio para os parentes que vem aqui (ES8, 09/07/2015, p.2).

[...] no dia 4 de janeiro de 2014, nós ocupamos a Secretaria do Índio, com essas propostas de melhoria e qualidade de vida para a população indígena [...] Nós queríamos que pudesse ter processo seletivo, para a população indígena, era uma das pautas de reivindicações (ES3, 12/07/2015, p.1)

A organização ter autonomia nesses critérios de emissão do Registro de Nascimento Indígena (RANI) [...] e, se tiver ajuda das esferas estadual e municipal, para constuir um espaço de expressão da cidadania indígena, com

laboratório de informática, curso de línguas, restaurante, assim, vai ser muito melhor, porque seria toda uma estrutura pra você realizar um trabalho. [...] e federal é tentar viabilizar recursos que possa implantar esse projeto [...] colocar um vereador que possa defender a causa indígena [...] que possa viabilizar algum recurso (ES4, 22/05/2015, p.2-4)

[...] levar índios fora com seus produtos, existe outros órgão que levam a produção dos indígenas e eles ficam aqui... como é que índio vai valorizar, conhecer, e ficar animado para produzir, para valorizar o trabalho dele, ele tem que ver quem nunca viajou, num tem a noção, como é que funciona fora também [...] Porque a gente está organizado com esse grupo, não é para pedir cesta básica, não é para pedir com eu vejo esse negócio de botija de gás, não, não, sei lá. A gente não quer isso não, a gente quer trabalhar, a gente quer emprego, a gente quer espaço para fazer nosso trabalho, assim como gaúchos, outros, tem espaço, lugar para fazer seu cultura, é isso que a gente precisa, a gente quer, (ES5, 12/05/2015, p.4.)

[...] a minha nora não esta indo pra lá por causa que o ganho lá é muito pouco. Entendeu? Mas vamos supor, como a ODIC estão ai correndo atrás de coisas pra gente, quem sabe o ano que vem seja mas bem (ES6, 23/06/2015, p.3)

[...] tem muito buraco aqui e prefeitura preciso ajudar, ai eu conheço muito que diz não para não desistir, pois como associação vamos conseguir (ES9, 27/01/2015, p.4).

Ante o exposto, verifica-se nos conteúdos das falas uma complexidade de aspectos. Estes, embora conflitantes, apresentam semelhanças que podem ser agrupadas em categorias e subcategorias. Porém, esta mesma complexidade, não permite esgotar todos os aspectos, mas acredita-se poder contribuir com uma interpretação da realidade que envolve as expectativas indígenas com as organizações pesquisadas na cidade de Boa Vista. O quadro 11, traz as categorias fundamentais consideradas:

Quadro 11 - Categorias das expectativas das organizações como agências

EXPECTATIVAS DE DIMENSÃO SOCIAL – AGÊNCIAS	
CATEGORIAS	SUBCATEGORIAS
Posse de territórios para suas significações materiais e simbólicas.	Feiras exclusivas indígenas para comercialização dos produtos.
	Área para plantação coletiva.
	Construção de um centro de expressão da cidadania indígena, com informação e formação social, valorização cultural.
	Casa de apoio.
	Escolas indígenas.
Melhoria dos territórios indígenas e das condições habitacionais.	Moradia digna.
	Saneamento básico nos bairros.
Oportunidade para o potencial criativo feminino.	Produção de artesanato.
Obtenção dos direitos básicos indígenas.	Aposentadoria.
	Educação indígena.
	Melhoria na saúde.
	Mudanças dos atuais critérios para aquisição da identidade indígena por intermédio do Registro de Nascimento Indígena (RANI).
	Melhores condições de emprego.
	Condições de melhorias da renda com a cooperativa UNIRENDA.
	Melhoria da qualidade de vida da população indígena.
Recebimento de apoio logístico nas organizações.	Estrutura para as organizações.
	Transporte para assistência às demandas.
	Divulgação e comercialização fora do Estado dos produtos culturais pelos próprios indígenas.
Representação política.	Ter um representante na Câmara ou Assembleia.

Fonte: Da autora, a partir dos dados das entrevistas.

Em âmbito político as expectativas relatadas em relação ao papel das organizações, correspondem a estratégias de fomento e negociação com os setores públicos, trazendo maior representatividade sociocultural e econômica para as famílias de indígenas que habitam o espaço urbano. São elementos significativos que retratam e justificam a importância das agências no contexto existencial urbano.

Estas expectativas identificam desejos, anseios e necessidades sociais que as organizações constituídas, enquanto agências devem perseguir em relação à sobrevivência e luta pelos direitos na cidade, como garantia do cumprimento dos deveres constitucionais para reafirmação da cidadania ressignificada para os indígenas com o reconhecimento do fator étnico, fundamental para afirmação da identidade indígena. Mostram as necessidades

de reconhecimento dos recursos básicos. Os fragmentos dos relatos, interpretados como significações para classificar as organizações como entidades estão apresentados abaixo:

Então eu via durante esse tempo que estive na ODIC que isso não é interessante para ser discutido na ODIC, a partir do momento que você está querendo unir, não é simplesmente pelo benefício, mas pra dá essa visibilidade dentro do estado [...] O índio que não tem moradia, os índios que vão trabalhar na casa de família, ou quando não eles preferem ir pro Aterro Sanitário... Então é bem complexo quando a gente fala a questão do índio que vive, que estão na cidade [...] mas algumas reuniões já houve essa queixa que moram perto de não índio que eles tem esse olhar discriminatório desse indígena, então quer dizer, só dele ter vergonha a gente já sabe porque né (risos) já sabe que existe um porque na vida (ES1, 15/04/2015, p.5).

O governo não olha, não apoia os indígenas na cidade, vivemos abandonados, dizem que o índio é preguiçoso. O índio trabalha de das 6h às 18h, de sol a sol (ES8, 09/07/2015, p. 1)

É. Por conta do forte preconceito e discriminação, por exemplo, quem é indígena que conhece um pouco sobre os direitos indígenas, não se preocupa muito com isso, mas aqueles que desconhecem... porque tem muitos que desconhecem...(ES4, 22/05/2015, p.5)

E muito preocupante para nós, porque eles não falam, a mídia não fala do branco, quando bebe, também se joga, bagunça, eles só falam do índio! Como se fosse só o índio bebe, também, aí eu ando muito, e vejo não índio tem esse papel também, não são todos mas entre aspas tem! É um preconceito!! [...] olha como agora, que foi cortado com o crédito social, com certeza eles estão passando necessidade, por muitas coisas, quem tem filho que eu sei, então é, tudo isso agora, eu acredito que os parentes vai, acredita no nosso trabalho (ES5, 12/05/2015, p. 4).

Mas nos dias que a gente faz reunião ele faz muito barulho de caixa alto, e aqui tem fumaça palha de arroz, de noite ele queima entra no casa, de fazer horta, e fumaça, eles não respeita, e índio tem que ficar quietinho, a gente só fica quietinho, para não zangar eles, assim não tem problema, né (ES9, 27/10/2015, p. 4).

Das falas acima, foi possível estabelecer as seguintes categorias e subcategorias sintetizada no quadro 12.

Quadro 12 - Categorias das expectativas das organizações como entidades

EXPECTATIVAS DE DIMENSÃO CULTURAL – ENTIDADES	
CATEGORIAS	SUBCATEGORIAS
Enfrentamento à discriminação e preconceito.	Combate à imagem negativa na mídia.
	Combate ao uso de termos pejorativos.
Reconhecimento da identidade indígena.	Invisibilidade dentro do Estado.
	Obter valorização e reconhecimento da mão de obra indígena.
	Respeito do espaço familiar indígena.
	Combate à exploração trabalhista.
Visibilidade da situação de exclusão.	Providências em relação à situação de marginalização e abandono.

Fonte: Da autora, baseada nos dados das entrevistas.

A busca pelo reconhecimento sociocultural por parte da sociedade não indígena ainda é uma das expectativas mais almejadas pelos povos indígenas em todo o Território Nacional. Nos recortes extraídos dos relatos descritos no quadro 12, torna-se evidente a percepção da realidade sociocultural enfrentada pelas famílias indígenas que se deslocam para a cidade de Boa Vista, fazendo com que o papel das organizações constituídas como entidades, seja de fundamental importância concreta e funcional na manutenção da identidade indígena, para uma vida cidadã digna no espaço urbano local. No campo das ciências ambientais, pode-se depreender que são buscas por condições para um *continuum* cultural no contexto urbano. Em outras palavras, por meio de uma sustentabilidade para as reelaborações culturais serem cada vez mais apropriadas livremente, de forma subjetiva e/ou cultural/simbólica.

A classificação como entidade também faz entender que a coletividade é fundamental para se alcançar os objetivos, porém, mais do que isso, “são caminhos escolhidos pelos indígenas em decorrência dos processos de estabelecimentos de fronteiras étnicas, permeados pelo poder da identidade” (SILVA, 2013, p.81), revertendo a própria identidade coletiva, como um ente com identidade individual na estrutura da sociedade, para um sentido de existência na cidade.

Pode-se dizer que a organização enquanto entidade, toma emprestada a identidade de sua base social, composta por indígenas reconhecidamente pelo Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI)⁸⁰ e por aqueles que não atendem aos atuais critérios da

⁸⁰ Segundo Silva (2016) o RANI é um instrumento previsto no Art. 12 do Estatuto do Índio, e até a Constituição Federal de 1988, tido como documento para acompanhamento dos índios no seu “processo” de

FUNAI⁸¹ para obtenção do documento de identificação, mas que carregam na estrutura de sua essência subjetiva, a identidade indígena. Sobre essa questão Silva e Silva (2010, p. 25) informam: “[...] muitos não possuem sequer a certidão de nascimento [...]. É grande o número de indígenas que não tem o RANI”.

O RANI constitui um documento fundamental que dá direitos étnicos e participação em programas de assistência social, como a inserção dos mesmos no Ensino Superior, bem como políticas públicas específicas para os indígenas. Porém, para muitos indígenas que se encontram em área urbana, este documento passa a ser “elemento de exclusão”.

Então o que a FUNAI exige é de exclusão, porque, por exemplo, eles só vão aceitar a declaração da organização dizendo que aquela pessoa é indígena se a pessoa ainda apresentar que o pai tem ou a mãe tem ou a avó tem, se for irmã, já tem que ter o mesmo nome pra dizer que é, ou seja, eu acho que é um critério muito de exclusão (ES4, 22/05/2015, p. 8).

Muitos nasceram em área urbana e não mantêm vínculos com as comunidades, para enquadrarem-se no critério de reconhecimento por parte da comunidade, portanto não conseguem tirar o RANI, ficam “exclusos” dos programas e cotas para indígenas. Neste sentido, as organizações estão reivindicando mudanças nos critérios de obtenção do documento⁸². Uma vez que um direito que seria para promover a inclusão dos indígenas

integração, dado que conforme as leis, uma vez integrados, os índios deveriam se submeter ao Registro Civil e quando não integrados registrados administrativamente por meio do RANI. Foi regulamentado pela Portaria Funai nº 003/2002, como um instrumento estatístico e quando necessário, meio subsidiário de prova para obtenção de Registro Civil de Nascimento [...] Embora os Registros Administrativos tenham adquirido, na prática social, a finalidade de identificação das pessoas indígenas perante a sociedade nacional, tal objetivo não consta expresso em nenhuma legislação indigenista específica. O desvio de finalidade do RANI, como o atestado da condição do ser indígena, é uma das características erroneamente atribuídas a esse registro administrativo emitido pela Funai (NOTA TÉCNICA Nº 02/COPS/CGPDS/Funai/MJ, 2015, apud SILVA, 2016, p. 62).

⁸¹Silva (2016) vem esclarece que embora dispositivos legais como a Constituição Federal de 1988, a Convenção 169 da OIT (ratificada em 2004) e a assinatura da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos povos indígenas em 2007, que operam reconhecendo os povos indígenas como possuidores de civilização própria a FUNAI ainda continua a utilizar as categorias descritas no Art. 4º do Estatuto do Índio de 1973. Portanto, para o reconhecimento étnico, ainda se pauta na conjugação de critérios definidos pela consciência da identidade indígena e de pertencimento a um grupo diferenciado dos demais segmentos populacionais brasileiros e pelo reconhecimento por parte dos membros do próprio grupo. Corroborar-se com a autora de que, apesar de contraditório conforme a Constitucional de 1988, esse diploma legal, qual seja, o Estatuto do Índio, ainda está vigente, dada a falta da aprovação do Projeto de Lei nº 2057/1991 que tramita sem previsão de votação no Congresso Nacional desde 1991.

⁸²Segundo Melo (2012) a FUNAI, havia flexibilizado para as organizações indígenas emitirem a declaração de pertencimento étnico, porém, houve denúncias de ilegalidade como cobrança para emissão de tal declaração, o que levou a FUNAI, a tomar providência de não aceitar tal declaração. Em virtude destas e outras denúncias, por meio da Portaria nº 191/PRES, de 25 de março de 2015, a FUNAI, constitui um Grupo Técnico (GT) com o objetivo de avaliar as normativas vigentes acerca do RANI, para propor nova

de cidadania, se converteu em “instrumento de exclusão”, para esses povos indígenas. Diante desta constatação, uma liderança desabafa: “O RANI, é um documento meramente estatístico para a FUNAI” (ES1, 15/04/2015, p. 6).

O enfrentamento às práticas de discriminação, preconceito e marginalização promovidas pela exclusão sociocultural, econômica, intelectual e profissional que atingem as comunidades indígenas que se encontram na ambiência urbana, é uma tarefa para as entidades. Os relatos descritos no quadro mostram que há uma esperança quanto ao que as entidades poderão fazer em prol do bem-estar sociocultural dos povos indígenas que se deslocaram para as áreas urbanas do Estado de Roraima, conforme já descrito no capítulo II, por meio de fatores externos e internos.

Com referência às relações junto aos gestores de agências indigenistas das esferas municipal, estadual e federal, os indígenas relatam:

No momento temos uma relação mais interessante... bom talvez, apesar de não ser ainda a que nós queremos, utilizando esse certificado de reconhecimento espero conseguir um espaço, através do município, [...] e federal é tentar viabilizar recursos que possa implantar esse projeto, já com o estado apesar de já ter tentado dizem que só se responsabilizam pelos indígenas da comunidade... mas, vamos insistir (ES4, 22/05/2015, p. 4).

[...] é mais com a FUNAI, eu vejo assim quando eu fiquei na ODIC, né? Então no tempo que eu estive na organização o diálogo foi bem interessante, porque é como a própria Mariana e outras pessoas... porque eu chegava lá não era para pedir! Mas para cobrar o que de fato a FUNAI faz, né? [...] para dialogar com o gestor você tem que saber se não ele lhe enrola como eu vi hoje na Secretaria do Índio eu fiquei besta de ver o que foi falado ali não tinha uma organização indígena não tinha uma só tinha coisas que é totalmente a fala dele sobre os povos indígenas só tinha gente lá que não vale nem a pena, sabe, fiquei assim ó? [...] mas valorizar o que era para valorizar mesmo a questão indígena... [...] Na prefeitura, quando a gente foi para trabalhar com os catadores... eles tem lá “Assuntos Indígenas”, mas eu digo que assuntos indígenas é esse? Porque quando fomos lá foi a maior burocracia para a gente conseguir permissão para visitar a gente foi, através, como que costurando, pela universidade, enquanto ODIC, com a professora Carmem e a gente conseguiu, mas depois que foi para a mídia lá, que saiu na mídia que era, hum, indígena! Eu fui lá uma vez e quase não me deixaram entrar mais! Que dizer a gente vive aqui no Estado, a gente vive essa pressão né do sistema, do bendito sistema, e, se a gente não tiver assim bem, saber o que discutir você não consegue dialogar. Trabalhar a questão dos índios da cidade que estão aqui é... mas a questão é não falta é coragem eu pelo menos (risos) (ES1, 15/04/2015, p.8).

[...] porque a gente é muito convidado da FUNAI, já é conhecido muito, muito tempo é que FUNAI convida a gente para fazer aberturo, tá bom a gente foi lá, não foi a primeira vez não, foi muitas vezes, ano passado já, né, aí, eu gostaria assim que o FUNAI, o prefeitura, vem aqui também, e disse vocês vai fazer, vocês não pára não, porque disse que pode trabalhar pode chamar a prefeitura, para ajudar vocês, porque aqui não tem rua disse para que nós faz reunião aqui né, porque aqui tá sujo, né, [...] prefeitura disse que vai arrumar rua, é prefeitura e FUNAI, que vê mais a gente. Esse problema aí com o município, Ele disse que vai ajudar, ele fala que vi ajudar mais não ajuda não, ele promete o transporte para nós apresentar mais nós ficamos aqui esperando, até agora... nunca veio. Esperando não vem. (ES9, 27/10/2015, p.4).

Eu vejo assim é eu não vou nem contribuir essa fala, porque quando entra outros você cai, porque muda é, [...] quando muda governantes e muda tudo, então é uma coisa que a gente não está entendendo hoje, porque isso acontece, por exemplo, se tem um governador, um prefeito, é algum a secretaria, secretário do estado, tentando fazer alguma coisa para organizar, entra outro e cai tudo, não tem então quem entra e sai e deixa por aí né (ES5, 12/05/2015, p. 7).

Considerando-se essas informações, é possível perceber que a relação, embora tênue, se dá de forma mais estreita com a FUNAI. As relações com o Estado parecem ser mais distantes. Conteúdos das falas registram que outras esferas, em determinadas instâncias, ficam somente nas promessas, acirrando assim o descontentamento. Porém, entre os povos indígenas que se encontram na cidade reina o consenso, de que não tem nenhuma política específica ou definida para eles, que precisam sobreviver com dignidade sociocultural.

3.7 Síntese conclusiva do capítulo

Este capítulo apresentou como se travam na arena política das organizações articuladas pelos indígenas, suas manifestações e reivindicações, no sentido de fortalecer elementos de sua identidade, impactada pelo contato. São dados que revelam como os indígenas buscam estratégias para sua autoafirmação e afirmação junto à sociedade nacional.

Nestes protagonismos, encontra-se o foco voltado para o empoderamento dessas pessoas no que se refere a entender seu contexto, sua realidade e qual o papel de cada um para o fortalecimento das suas lutas. Esse entendimento é necessário e preponderante na construção de ações coletivas que consigam mudar a relação com a sociedade e, principalmente, entender o processo que os possibilita reivindicar os seus direitos perante o arcabouço governamental.

As frentes defendidas pelas organizações permitem classificá-las em agências, entidades e espaços comunitários de fortalecimento cultural. Em termos conclusivos seus pontos nucleares estão na reivindicação frente às esferas públicas pelos seus direitos adquiridos constitucionalmente; consolidação de sua etnicidade na fronteira de forma interativa por meio da visibilidade de sua identidade indígena, e fortalecimento dos elementos de sua produção cultural, ou seja, seu artesanato, sua culinária, suas relações afetivas e de parentescos.

Pode-se afirmar que, mesmo com suas limitações e fragilidades, algumas conquistas políticas já podem ser avistadas diante das organizações indígenas articuladas. Segundo relatos, os indígenas que se encontram na cidade e detêm o RANI já contam como o auxílio maternidade, a bolsa-escola para os estudantes. Porém, ainda não são contemplados com a aposentadoria para os idosos. Assim, reconhece-se que a normativa dada pela Constituição Federal de 1988 trouxe uma grande conquista ao reconhecer sua autonomia, enquanto povo diferenciado em relação à sociedade nacional, portanto, detentores de direitos legais, cabendo às esferas públicas implementar estratégias políticas para sua sobrevivência física e sustentabilidade sociocultural. Neste sentido, a pesquisa buscou dialogar com as esferas públicas, cujo assunto será abordado no capítulo seguinte.

4. DIÁLOGO COM AS AGÊNCIAS INDIGENISTAS E A PERTINÊNCIA DA SUSTENTABILIDADE SOCIOCULTURAL PARA OS INDÍGENAS EM ÁREA URBANA DE BOA VISTA

Este capítulo tem como objetivo apresentar como as agências indigenistas dos Poderes Públicos Federal, Estadual e Municipal em Roraima atentam para a situação dos povos indígenas que se encontram na cidade de Boa Vista. Portanto, apresenta um caráter de ordem política. Está relacionado à área de atuação do Poder Público, com as expectativas dos indígenas ao organizarem-se de forma coletiva para usufruírem de seus direitos de cidadania diferenciada e reafirmação de sua identidade indígena.

Do ponto de vista das ações intelectuais, este capítulo, refere-se a um estágio de reflexão acerca da temática discutida nesta tese. Portanto, tem como objetivo fazer um contraponto entre as reivindicações dos indígenas e o que está sendo oferecido em nível de políticas públicas existentes nas esferas federal, estadual e municipal que possa contribuir para sua sustentabilidade sociocultural.

A temática desenvolvida, no capítulo, corresponde a arena dos direitos assegurados constitucionalmente às sociedades atuais, ou seja, o compromisso do Estado com os direitos econômicos, políticos e sociais, culturais dos cidadãos, por meio de um bom funcionamento de seus setores. Desse modo, a percepção indígena da necessidade por parte do Poder Público de adotar ações políticas para suas demandas, especialmente daquelas relacionadas à sua sobrevivência, fazem da participação, por meio das organizações indígenas, suas vozes para o diálogo.

Adicionalmente, no campo das Ciências Ambientais, busca-se aproximar as expectativas indígenas com lentes voltadas para a sustentabilidade sociocultural. Isto foi considerado, por entender que, enquanto os indígenas buscam seus direitos de cidadãos, essas expectativas encontram-se na dimensão social, e, enquanto buscam reafirmação de sua identidade, na dimensão cultural, portanto, define-se como sustentabilidade sociocultural. Nestes termos, evidenciam-se as relações entre políticas públicas e sustentabilidade, para apresentar uma reflexão da necessidade de apontar alguns caminhos sobre a viabilidade da sustentabilidade sociocultural, amparada nas expectativas de sobrevivência indígena com qualidade de vida no contexto urbano.

4.1 Procedimento metodológico do capítulo

Neste item será descrito o procedimento metodológico para a consecução do objetivo do capítulo. Aqui o estudo priorizou as articulações e relações dos indígenas que se encontram na cidade com a estrutura administrativa das três esferas de governo, procurando conhecer quais são os espaços identificados como os possíveis para que as demandas indígenas sejam ouvidas e atendidas. Inclusive, procurando identificar em qual dos Poderes Públicos o diálogo se apresenta mais sensível ou consistente no tocante à visibilidade da identidade indígena na cidade de Boa Vista.

Desse modo, se descreve como se desenvolveu e analisou os dados colhidos nas diferentes esferas públicas que tratam das questões indígenas no Estado de Roraima e no município de Boa Vista. Para tanto, evidenciam-se aspectos da pesquisa de campo, como técnicas de coleta de dados, observação, pesquisa documental e informações junto aos sujeitos complementares, identificados como os gestores - ou seus representantes - nas agências indigenistas nas esferas públicas Federal, Estadual e Municipal.

Contribuíram com a pesquisa a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) na esfera Federal; Secretaria de Estado do Índio de Roraima (SEI/RR) na esfera Estadual, e Secretaria Municipal de Gestão Ambiental e Assuntos Indigenistas da Prefeitura Municipal de Boa Vista (SMGA/PMBV) na esfera Municipal. O contato inicial com os gestores das agências indigenistas se deu por meio de ofício (ANEXOS D, E e F).

Os gestores foram muito simpáticos e receptivos com o assunto da pesquisa relativo aos indígenas que se encontram em área urbana de Boa Vista. O Superintendente Regional da FUNAI demonstrou-se surpreso, pois, segundo ele este seria o primeiro(a) pesquisador(a) que o procurava, relativo ao desenvolvimento de uma pesquisa cuja temática tratava dos indígenas em área urbana de Boa Vista. Enfatizou que até então os contatos destinavam-se à solicitação de autorização para pesquisas em TIs. Porém, de antemão, os respectivos gestores foram unânimes em sinalizar que a instituição não tinha projetos políticos para essa população. Contudo, como a instituição contava com funcionário responsável por assuntos indígenas, procederam o devido encaminhamento para este funcionário, cuja definição da função e formação acadêmica estão demonstradas no quadro 13.

Conforme TCLE, para manter o sigilo da identidade dos colaboradores, as informações foram identificados como Relato do Colaborador (RC), em uma sequência matemática (An), expressa pela fórmula abaixo:

$$RCAn, n \in \mathbb{N}, \text{ com } 1 \leq n \leq 3. \quad (2)$$

Quadro 13 - Caracterização dos sujeitos complementares da pesquisa

Identificação	Agência Pública	Função	Tempo na função	Formação	Formação <i>stricto sensu</i>
RC1	FUNAI	Agente em Indigenismo	4 anos e 6 meses	Sociologia	Mestrado em Sociedade e Fronteiras (UFRR)
RC2	SEI/RR	Gestor da Unidade Gestora de Atividades Meio (UGAM)	1 ano e 6 meses	Economia	Mestrado em Economia (UFRGS)
RC3	SMGA/P MBV	Superintendente de Assuntos Indigenistas (SAI)	2 anos	Geografia	Mestrado em Ciências Sociais (UNB)

Fonte: Da autora, a partir das informações das entrevistas.

As entrevistas (APÊNDICE C), gravadas em fitas K7, foram realizadas nos locais de trabalho dos sujeitos colaboradores. Um dos entrevistados solicitou previamente a semiestruturação das questões da entrevista, o que lhe foi disponibilizado. A entrevista realizada junto à FUNAI foi a primeira com o propósito de se obter maiores informações sobre os indígenas na cidade e suas organizações. Na ocasião, foi fornecido o contato que mediou os contatos com a Associação *Kapoi*.

As entrevistas com os colaboradores da UGAM/SEI/RR e SAI/SMGA/PMBV, foram realizadas após a análise das entrevistas junto aos líderes das organizações indígenas. Este procedimento se deu por dois motivos: a) para se ter maiores conhecimentos das organizações estabelecidas na cidade, bem como suas pautas de reivindicações, a fim de melhorar o diálogo entre entrevistador e entrevistado; b) pelo fato de os colaboradores das esferas estadual e municipal, no início da pesquisa de campo, ainda se encontrarem em pouco tempo de atuação na função, entendendo-se que ainda estavam no processo de adaptação e diagnóstico de suas atribuições junto à instituição indigenista, portanto, suas informações na ocasião poderiam não trazer a contribuição esperada para consecução dos objetivos da pesquisa.

Um dado relevante no quadro 12 está na formação *stricto sensu* dos colaboradores, não pela formação *per si*, mas pelas temáticas das pesquisas realizadas para obtenção do título. Os estudos desenvolvidos pelos autores, até esta presente pesquisa, tratam de temáticas envolvendo os indígenas de Roraima. Este dado pode ser compreendido como uma preocupação dessas agências indigenistas em ter um funcionário que demonstre conhecimento acadêmico sobre tal temática. Dois dos sujeitos colaboradores informaram que sua nomeação para a função ora desenvolvida, em parte, se deu por meio da temática indígena desenvolvida em suas pesquisas de Dissertação.

A análise dos discursos constantes nas falas dos interlocutores deu-se mediante identificação, pela pesquisadora, das interpretações das experiências referentes à sua atuação junto à instituição indigenista, como também em comparação entre os principais parâmetros em comum de suas falas. A análise do conteúdo foi usada nos documentos analisados de modo comparativo e descritivo nas três esferas pesquisadas, bem como comparação do conteúdo presente nos discursos dos gestores.

Por meio do método de procedimento comparativo, se buscou certas diferenças e similaridades entre as falas dos gestores sobre suas trajetórias, experiências e interações com os indígenas. Oportunamente, também se buscou suporte nas entrevistas junto aos gestores sobre suas percepções acerca da presença, movimentos e reivindicações dos indígenas que se encontram na cidade e identificar algumas relações entre os diferentes aspectos das culturas não indígenas para um contraponto com a cultura dos indígenas.

4.2 Políticas públicas, sustentabilidade e direitos para os indígenas que se encontram em áreas urbanas

Nas sociedades atuais de modo geral, o tema “política pública” é uma realidade necessária para viabilizar e garantir o bom funcionamento de setores que demandam maior atenção e empenho do Estado. Os incentivos humanos, sociopolíticos e econômicos possibilitam a correção de situações que venham a afliar a vida. Correção que se dá a partir de ações coordenadas de governos na forma de políticas intencionais que tendem à melhoria da qualidade da vida, promovendo o desenvolvimento humano e social de comunidades ou grupos sociais que, por uma ou outra razão, encontram-se em condições social, econômica e humanamente desfavoráveis em relação a outros com os quais convivem.

Uma abordagem acerca das políticas públicas se faz pertinente neste trabalho por dois motivos. Primeiro por acenar para várias condições de tratamento político sobre os problemas evidenciados pelos indígenas, expressos em suas reivindicações por meio das organizações, implicando eixos norteadores para ações substancialmente discutidas no campo das políticas públicas. Ao discutir a legitimação da identidade étnica pelos movimentos indígenas para obtenção de direitos garantidos pelo Estado, Veras e De Brito (2012) complementam informando que o Estado cria as *categorias étnicas* e os critérios de direitos e benefícios aos grupos étnicos emergentes, fazendo da etnicidade um instrumental político. Por outro lado, Cardoso de Oliveira (2005) aborda que em sociedades onde a dimensão da identidade étnica relacionada com a da cultura tende a gerar crises individuais ou coletivas, como já demonstrado no capítulo 2, surgem determinados problemas sociais susceptíveis de enfrentamento por políticas públicas, como, por exemplo, as chamadas Políticas de Reconhecimento.

Ao reconhecer os direitos indígenas nos Artigos 215, 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, o Estado acenou para o estabelecimento de uma política diferenciada, que observe os contextos, usos e costumes próprios dos diferentes grupos étnicos do país, também garantidos em tais artigos. Especificamente o Artigo 232 “reconhece as organizações indígenas como uma das partes legítimas para ingressar em defesa de seus direitos e interesses” (BRASIL, 2012, p.130). Ao tratar o tema, Baines (2008) faz entender que essa modificação, dada constitucionalmente, concede o direito dos indígenas de terem

seus próprios representantes no Poder Público. Portanto, o Estado reconheceu esses grupos étnicos com uma regulamentação de direitos e privilégios orientados por linhas étnicas.

O segundo motivo dá-se por partilhar do pensamento de Silva et al. (2012) ao proporem que a sustentabilidade - nesta discussão na dimensão sociocultural - apresente-se como uma forma dinâmica de discutir a condição real de vida dos sujeitos, uma vez que contribui para o entendimento das desigualdades, possibilitando a construção de políticas públicas sustentavelmente igualitárias. Ainda nessa direção, Silva e Shimbo (2006) esclarecem que a dimensão política da sustentabilidade pode ser entendida como o principal eixo norteador, passível de assumir o caráter para as demais ações sustentáveis presentes nas diferentes dimensões. Isto se dá pela capacidade política de contribuir para uma junção dos interesses e necessidades vinculadas às mudanças inovadoras em uma decisão coletiva entre atores e políticas.

Em sua acepção mais operacional, a política é entendida como ações, práticas, diretrizes, fundadas em leis e empreendidas como funções de Estado por um governo, para resolver questões gerais e específicas da sociedade. Devido ao reconhecimento constitucionalmente dado aos indígenas, utilizar-se-á, neste trabalho, parâmetros em conformidade ao estabelecido pela Constituição Federal Brasileira (BRASIL, 2012), quando já em seu preâmbulo institui um Estado de direito, destinado a assegurar o pleno exercício dos direitos sociais e individuais, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida. São elementos imprescindíveis a um ajuste e correção de desníveis sociopolíticos, econômicos e humanos que assolam grupos socioculturais menos favorecidos e historicamente acalcados por forças hegemônicas tidas como opressoras.

Heidemann (2009), ao abordar o termo “política”, partindo de acepções de estudiosos como Norberto Bobbio (1986), Thomas R. Dye (2005), entre outros, destaca que num primeiro momento a política engloba tudo o que diz respeito à vida coletiva das pessoas em sociedade e em suas organizações. Já em um segundo momento a política trata do conjunto dos processos, métodos e expedientes usados por indivíduos ou grupos de interesse para influenciar, conquistar e manter o poder.

Em terceiro, a política é a arte de governar e realizar um bem público. Mostra que ela é o ramo da ética que trata do organismo social como uma totalidade e não apenas das

pessoas como entidades individuais. Essas categorias, em seu conjunto, implicam em decisões e ações do governo e de outros atores sociais que constituem o que se conhece com o nome genérico de políticas públicas (HEIDEMANN, 2009). Portanto, servem ao recorte proposto na reflexão paradigmática das questões das demandas reivindicadas pelos indígenas que se encontram em áreas urbanas, como o problema tratado na pesquisa referente ao papel das organizações que atuam em prol do bem-estar do indígena que vive no espaço urbano de Boa Vista.

Para Heidemann (2009), o ciclo conceitual das políticas públicas compreende pelo menos quatro etapas: a primeira refere-se às decisões políticas para resolver problemas sociais previamente estudados. Nesta etapa pesquisas acadêmicas são fundamentais. Depois de formuladas, segue-se para a segunda etapa, pois as políticas decididas precisam ser implementadas, pois sem ações elas não passam de boas intenções. Na terceira, procura-se verificar se as partes interessadas numa política foram satisfeitas em suas demandas. E, enfim, as políticas devem ser avaliadas, com vistas a sua continuidade, aperfeiçoamento, reformulação, ou, simplesmente, descontinuidade.

A própria lógica das participações das organizações indígenas para o aprofundamento do debate já constitui uma das características básicas da sustentabilidade sociocultural, ao construir novas relações nos espaços políticos de participação (BOFF, 2015). Olhando nessa direção Silva e Shimbo (2006) consideram a importância de tais participações nos processos democráticos ao entender esse princípio como a sinergia entre poder e sociedade na governança local, criando espaços para um processo mútuo de aprendizagem contínua. A política pública, baseada nesse entendimento, se configura como um instrumento dinâmico para provocar mudança social, orientada para promover o bem-estar de segmentos sociais, especialmente os mais destituídos, por essa natureza. Isso a coloca como uma ferramenta ou mecanismo de equidade social em busca da melhoria das condições de vida, no caso deste estudo especificamente, dos indígenas de Boa Vista que encontram nas organizações um instrumento coletivo consistente para suas buscas de visibilidade e conquistas socioculturais.

Colocando a questão no debate da sustentabilidade, Acselrad e Leroy (1999, p.16) colaboram esclarecendo que “a depender dos atores a que se referem os problemas, a sustentabilidade é abordada de modo bastante variável, pois a questão da sustentabilidade levanta desafios tanto aos formuladores de políticas e aos movimentos sociais, quanto à

comunidade científica”. Neste ponto, enfatiza-se os atores sociais a que se refere a pesquisa, que tratam-se de grupos étnicos, de forma especial, dos povos indígenas no contato com a sociedade nacional. Sobre os quais Athias (2007, p.15) traz a seguinte observação: “Gostaria de enfatizar que a sobrevivência e resistência dos povos indígenas do Brasil e das Américas constituem, sem dúvida, um dos fatos mais significativos da história das relações interétnicas da humanidade”.

Uma relação que se molda no universo de enfrentamentos e resistências a submissões socioculturais, direcionando os processos humanos para um sistema de organizações que os representem e lutem por seus direitos coletivos e por sua razão de ser enquanto pessoa humana no tempo e no espaço. Sobre etnicidade e políticas públicas, Melo (2012) esclarece que as questões que permeiam a categoria da identidade étnica circundam o campo das políticas públicas direcionadas aos povos indígenas, particularmente aquelas focadas no patrimônio cultural. Neste sentido, adverte que a aplicabilidade de tais políticas públicas se depara com um panorama desafiador nos tempos atuais, pois a velocidade e o escopo das transformações das maneiras com as quais os diferentes grupos sociais percebem a si e aos outros impõem desafios ao alcance de tais políticas.

Com efeito, a pesquisa mostra que se trata de pessoas com demandas por uma qualidade de vida sustentável dentro de suas perspectivas culturais, usufruindo das mesmas socioculturais e econômicas equivalentes aos não indígenas do espaço urbano. Condições que lhes permitam construir e reconstruir sua cultura em um processo dinâmico. Nesse sentido, o estudo encontra-se com o pensamento da autora citada quando enfatiza: “antecipo que é forçoso, para além de uma pesquisa, pensar pragmaticamente em medidas de proteção para as manifestações culturais de indígenas que residam em contexto urbano” (MELO, 2012, p.103). A proposição solidifica e coloca em destaque a relevância da pesquisa sobre o referido tema.

Acerca de políticas públicas para os indígenas que vivem na cidade, é possível identificar elementos de enorme relevância na Convenção 169 da OIT sobre os Povos Indígenas e Tribais, que, traz de forma clara o reconhecimento do direito de “ser”, e não só do “estar” indígena (GUIRAU e SILVA, 2013). Está concorde ao que observam as autoras quando verificam que no item 1 do Artigo 1º, a Convenção traz a caracterização de dois

tipos de sujeitos passivos coletivos que seriam atendidos pela Convenção⁸³. Porém, chamam atenção para o item 2 do mesmo artigo, onde se situa a maior abrangência para os direitos humanos fundamentais que abrange os indígenas que vivem na cidade, a partir do alicerce da “consciência de si”. Dessa forma, no item 2 tem-se: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (CONVENÇÃO..., 1989, documento digital). Concebe-se como um grande passo normativo que reflete na vida cotidiana desses povos e desperta o interesse do Estado por resguardar seus direitos socioculturais e humanos frente aos problemas de preconceito, discriminação e intolerância cultural e humana prementes na sociedade contemporânea.

Esse diploma legal reitera a garantia já colocada na Constituição Federal de 1988, referente à premissa da auto identificação que não se limita apenas ao aspecto territorial. Portanto, os povos indígenas que se encontram na cidade são contemplados com os mesmos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população, tendo reconhecidos por este dispositivo legal suas aspirações e assumindo o controle de suas próprias instituições e formas de vida, desenvolvimento econômico, mantendo e fortalecendo suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram (CONVENÇÃO..., 1989). Elementos significativos que dão sustentabilidade e garantem que suas conquistas sejam reconhecidas e aceitas, não só pelo Estado, mas por toda a sociedade não indígena. Nestes termos, Repetto (2008a), sublinha:

Para os índios em Roraima um dos principais objetivos políticos é lograr o reconhecimento de seus direitos pelo Estado, mas também pela sociedade como um todo e especialmente pelas pessoas comuns, que podem-se transformar nos invasores e agressores direto de seus direitos e cultura (REPETTO, 2008a, p.110).

Os indígenas que se encontram na cidade, não deixam de ser indígenas e devem reconhecidamente desfrutar dos mesmos direitos fundamentais, quais sejam, aqueles que são de aplicabilidade imediata a todos os cidadãos do país, sejam eles natos ou naturalizados. A partir de Guirau e Silva (2013), compreende-se os direitos fundamentais

⁸³ 1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

como aqueles de aplicabilidade imediata, sem necessidade de qualquer tipo de regulamentação de outro diploma legal. Esses Direitos e Garantias Fundamentais estão claramente presentes no Artigo 5º da Constituição Federal. Trata-se do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança, à educação, à saúde, à moradia, ao trabalho, ao lazer, à assistência aos desamparados, ao transporte, ao voto, entre outros. Portanto, esta é a garantia em termos dos direitos a políticas públicas específicas, para pensar os indígenas que vivem nas cidades, particularmente os que vivem em Boa Vista, sobre o direcionamento das organizações que se expressam como agências de cuidado e tratamento da situação que se desvela em Roraima. Passa-se, assim, aos diálogos com as agências indigenistas, no sentido de perceber como, estas instituições percebem os indígenas que se encontram na cidade e suas organizações.

4.3 Políticas indigenistas e o diálogo com as agências indigenistas públicas de Roraima

Os avanços a partir do marco legal da Constituição de 1988 têm repercutido em algumas políticas públicas específicas para indígenas, denominadas de políticas indigenistas. Ao fazer um estudo comparado das políticas indigenistas na fronteira Brasil – Guyana, Mariana Silva (2016) refere-se às políticas indigenistas como um tipo de política pública que tem como público-alvo os “povos indígenas”, portanto, designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre povos indígenas. Esses distintos poderes encontram-se nas esferas federal, estadual e municipal. Ocorrência presente no processo investigativo deste estudo.

As Constituições elaboradas anteriormente a 1988 legislavam políticas indigenistas voltadas à assimilação e integração dos povos indígenas à sociedade nacional (ATHIAS, 2007). Portanto, do ponto de vista tutelar, a Constituição Federal atual, ao reconhecer a autonomia dos povos indígenas abandona em definitivo tal projeto de política indigenista e anuncia uma nova maneira de tratar a questão. Neste sentido Lourenção et al. (2013, p.92), ao discutirem os direitos dos indígenas que se encontram na cidade, esclarecem que: “[...] tal constituição em momento algum vincula ou limita esse direito a um território indígena, não havendo a condicionalidade do índio ser ou deixar de ser indígena por estar ou não estar numa terra indígena legalmente demarcada”. De fato, historicamente a política

indigenista brasileira tem se preocupado com a alteridade indígena no reconhecimento da dimensão fundiária, portanto, daqueles que vivem em suas comunidades.

De certo modo, esse pensamento parece ser equivocado por acabar reduzindo o interesse do Estado pelo problema sociocultural que assola o indígena que se encontra na cidade. Parece ser justo o entendimento de que não se pode definir a condição da etnicidade indígena por apenas um espaço territorial, limitando o direito e a condição de ser naturalmente indígena por um espaço de terra geograficamente demarcado. Não que esse fator, não seja importante e significativo na sustentabilidade sociocultural e para a subjetividade pessoal e coletiva do indígena, porém, não parece ser correto tomar como via determinante para definir tal situação.

Dentro desta perspectiva, Lourenção et al (2013), em um processo reflexivo, relatam que, mesmo ainda sendo insuficientes em relação à demanda dessas populações e elaboradas de forma não necessariamente participativa, as políticas atendem aos interesses desses povos e demonstram um posicionamento político do Estado no reconhecimento da necessidade por políticas públicas diferenciadas. Por outro lado, seguindo o fluxo reflexivo a que se desenvolve nesse trabalho por meio do estudo de campo, Baines (2008) afirma que essas políticas indigenistas revelam-se ambíguas e contraditórias, pois a partir de uma pesquisa etnográfica junto aos Makuxi e Wapichana em contexto de comunidades, o autor encontrou uma situação em que os indígenas aparecem incorporados por políticas de inclusão social e ao mesmo tempo excluídos das políticas centrais dos Estados.

Frente a essas ambiguidades, na conjuntura de concentração e descentralização da política indigenista brasileira, a FUNAI, instalou, no dia 27 de abril de 2016, por meio do Decreto n.º 8.593, de 17/12/15, o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI). Trata-se de um órgão colegiado de caráter consultivo, responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. O CNPI é uma conquista dos povos indígenas, representa um espaço de diálogo, debates e proposições envolvendo os representantes do movimento indígena, indigenistas e do Estado brasileiro. É composto por 45 membros, sendo 15 representantes do Poder Executivo federal, todos com direito a voto; 28 representantes dos povos e organizações indígenas, sendo 13 com direito a voto; e dois representantes de entidades indigenistas, com direito a voto (FUNAI, 2016). O atual secretário da SEI/RR é membro suplente deste Conselho.

Os estudos e reflexões sobre as políticas indigenistas mostram que elas são definidas pelas agências indigenistas, relatadas neste trabalho como aquelas instituições que tratam de gerir e implementar essas políticas. Lourenção et al. (2013) esclarecem que, mesmo com instituições funcionando nas três esferas públicas, as políticas desenvolvidas pela agências indigenistas apresentam um traço comum, porém negativo, qual seja, não incluem em suas agendas as demandas dos indígenas que se encontram na cidade. Com efeito, mostrar-se-á, oportunamente, nas agências indigenistas pesquisadas, a existência de questões presentes na realidade indígena que possuem menor ou nenhuma visibilidade, portanto, menos ou nunca debatidas no âmbito dessas instituições, a exemplo das demandas dos povos indígenas que habitam o contexto urbano de Boa Vista.

Frente a essa discussão, o paradigma que se revela atualmente, do ponto de vista nacional, é de que pelo menos 36% da população indígena total, vivem em áreas urbanas, segundo o IBGE (2010). Um fenômeno que aponta para a necessidade de ampliação da política indigenista sob o prisma de como pensar os direitos desses povos indígenas em contexto urbano, garantido uma sustentabilidade cultural e social que os reconheça socialmente e os respeite como pessoas humanas, mediante o princípio da igualdade dada à diferença como direito de “ser”.

Para o contexto regional, conforme destacado na introdução deste trabalho, dos 11% da população geral indígena do Estado, 13 % encontram-se no perímetro urbano de Boa Vista, com predominância das etnias Macuxi e Wapichana. Essa realidade advoga uma tomada de decisões políticas em relação aos processos formativos culturais e sociais, de modo sustentável, que envolvam a totalidade de povos indígenas que vivem na cidade.

O trabalho das agências revelado na pesquisa se mostra a partir da nomeação expressa da demanda indígena por atendimento às necessidades básicas de sobrevivência que lhes possibilitem uma vida ética e em condições de competitividades pela sobrevivência, ou seja, subsistência, dentro da cidade, além do reconhecimento digno do direito de onde “estiver” viver como pessoa humana. Estão certos de que viver com qualidade digna e sustentável é poder usufruir dos meios necessários para uma vida humanamente digna; entretanto, entendem que isso não é um privilégio, mas um direito humano que lhes cabe e deve ser respeitado pelo Estado e por todas as esferas da administração pública. No tocante a tais esferas, interessa ver como a FUNAI, trata da questão dos indígenas que se encontram em Boa Vista.

4.3.1 Caracterização do diálogo com a agência oficial FUNAI

A FUNAI, órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, foi a instituição que apareceu com maior incidência nos relatos das lideranças indígenas na pesquisa. Isso reflete o papel representativo que os sujeitos esperam que ela desenvolva no tratamento referente às questões dos povos indígenas. Por outro lado, pode-se conceber que se trata de um reflexo historicamente construído pela política indigenista de caráter etnocêntrico, cujo objetivo era a “integração” dos indígenas à sociedade nacional. Portanto, entendia-se que o Governo Federal havia de lhes tutelar, por meio de um “assistencialismo”, enquanto estes se encontravam em processo sociocultural de tais políticas, ou seja, enquanto ainda não estavam “integrados” à sociedade nacional.

A FUNAI, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal, foi criada por meio da Lei n.º 5.371 de 5/12/1967 em substituição ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O SPI foi instalado na região de Roraima, a partir do ano de 1915, em pleno contexto de arbitragem diplomática da fronteira Brasil/Guiana. Santilli (1994) vem esclarecer que se tratou de uma resposta do Governo Federal frente à delicada posição política que este se encontrava, sob acusações de ser conivente com a escravização de indígenas por fazendeiros regionais. Agência dessa natureza, portanto, estabelecia-se como a figura jurídica da tutela, sobre os indígenas, por serem considerados os “relativamente incapazes” (ATHIAS, 2007, p.34), conforme política constitucional vigente⁸⁴.

Atualmente o Estatuto e o Regimento da FUNAI dispõem como sua finalidade⁸⁵: a) a proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas; b) a execução direta das demarcações de terra; c) execução de algumas ações voltadas ao autossustento. Na execução dessas ações pela Coordenação Regional (CR) em Roraima, o sítio oficial da FUNAI na internet esclarece que, respectivamente, estas se desenvolvem no sentido de promover: a) o direito dos povos indígenas a uma educação diferenciada, por meio da

⁸⁴ Período de transição da Constituição de 1946, onde no Art. 216, se lia “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com condição de não a transferirem” para a Constituição de 1967, que trazia no art. 186, a redação “é assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e conhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”.

⁸⁵ Segundo Silva (2016), estas disposições estão de acordo com as diretrizes da política nacional previstas no Plano Plurianual (PPA) 2012-2015 e no PPA 2016-2019. Porém, esclarece que nessas diretrizes os conceitos de proteção e promoção, respectivamente, relacionados à garantia dos direitos e reconhecimento e valorização da diferença, não implicam à “histórica tutela” das constituições anteriores.

articulação e o acompanhamento das políticas públicas de educação; b) a autonomia e sustentabilidade desses povos por meio da valorização da cultura e das suas formas de organização social que visam melhorar as condições de vida dos indígenas; c) a autossustentação de base familiar com a geração de renda. Porém, conforme destacado pelo superintendente da CR-Roraima, na ocasião da apresentação da pesquisa, verificou-se que todas estas ações são destinadas aos indígenas em suas comunidades.

Algumas nuances de atendimento aos indígenas na cidade aparecem nos cruzamentos das observações em ocasiões de visitas de campo junto ao órgão, com os trechos da entrevista concedida à pesquisadora pelo Agente em Indigenismo que atua há mais de quatro anos na FUNAI. O colaborador destaca o papel subsidiário da instituição de “auxiliar e não de fazer”. Seu relato informa o cotidiano de seu expediente desenvolvido na instituição:

Aqui eu desenvolvo atividades de redação de documentos nossos, sobre o atendimento cotidiano de indígenas adultos, como: orientações diversas, sobre alimentação, sobre problemas com justiça. É um trabalho mais de informação e de encaminhamento, por que efetivamente como resolução não seria possível... Não existe uma resolução de eu poder ser uma advogada do índio e por isso eu não posso ser. Posso acompanhar e ajudar eles nessa comunicação com INSS, com o cartório, com defensoria pública, com ministério público. Projetos para pedir e executar recursos nas áreas culturais (RC1, 23/02/ 2015, p.1).

Diante do rol das atividades desenvolvidas por meio do relato acima, verifica-se que há uma alta demanda por atendimento. Com efeito, na ocasião da pesquisa de campo, observou-se um grande fluxo de indígenas na sede da instituição em Boa Vista. Inclusive, por algumas vezes encontrou-se a vice-coordenação da Associação *Kapoi*, aguardando por atendimentos, dentre os quais incluía solicitação de passagem para participação na 5ª Marcha das Margaridas ⁸⁶, realizada em Brasília, no mês de agosto de 2015. Posteriormente, ela informou que não participou do evento por não ser possível o patrocínio pretendido para a passagem aérea e estadia na capital brasileira.

⁸⁶ Segundo Evaristo Sá (2015), repórter da Agência Brasil, a Marcha das Margaridas é um movimento anual, realizado em frente ao Congresso Nacional, em Brasília. É a maior mobilização de mulheres da América Latina, composto por trabalhadoras rurais, extrativistas, indígenas, quilombolas das várias regiões do Brasil, que tomam as ruas da capital federal para dialogar com o Governo Federal sobre suas reivindicações. Acontece desde o ano 2000, porém segundo o autor da reportagem a dimensão da Marcha das Margaridas ainda é pouco conhecida. Nos contatos em campo, a vice-coordenadora da Associação *Kapoi*, informou que no ano de 2014, ela participou do movimento representando as mulheres indígenas de Roraima na 4ª Marcha das Margaridas.

No que concerne à demanda por solicitações que envolvem recursos financeiros, RC1 (26/03/2015, p.1) prossegue informando, em sua rotina de atendimento, que há limitações para tais recursos: “[...] pois as verbas são poucas, como também nossas condições de executar também são poucas”. Isso reflete a necessidade de investimento por meio de destinação de recursos que atenda as necessidades culturais dos indígenas. Como também, políticas que estimulem a autonomia de gestão e autossustento para suas organizações. Recorde-se que entre as reivindicações indígenas encontra-se a de lograr logística para “estruturas para as organizações”. Portanto, ao que indica, a observação descrita encontra nexos para solicitações dessa natureza.

Outra situação emblemática flagrada como indício de necessidade de desenvolvimento de políticas para o fortalecimento logístico e financeiro das organizações, pode relacionar-se a uma situação compartilhada com a liderança da Associação *Kapoi*. Fato acontecido na ocasião da participação de lideranças indígenas para a Etapa Regional da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, realizada no Centro Regional do Lago Caracaranã, região da Raposa, localizado na TI Raposa Serra do Sol, em novembro de 2015, a fim de eleger delegações para posterior Encontro Nacional em Brasília. Verificou-se que não havia transporte para o traslado dos indígenas de suas residências até a sede da FUNAI, local onde concentraria a saída do ônibus para a região do evento. Isto é tomado como agravante, diante da iminência da não participação de vozes dos indígenas que se encontram em área urbana, pelo menos por dois motivos: a) a falta de recursos financeiros para pagar um táxi, até a sede da FUNAI; b) a impossibilidade de mobilização por transporte via ônibus coletivo, devido a suas bagagens;

Do exposto, fica claro que conflitos dessa natureza envolvendo experiências indígenas em contexto de áreas urbanas configuram-se como uma frustração para estes, pois racionalidades de suas estruturas mentais reconhecem sua identidade indígena por onde quer que estejam. Desse modo, estes sujeitos continuam esperando da FUNAI o que ela não pode mais fazer por eles, pois para este órgão indigenista, estes estão territorialmente deslocados, e as atribuições da instituição ainda vinculam-se àqueles que residem nas comunidades. Neste sentido, é importante perceber que, mesmo a instituição não atuando nas causas dos indígenas que se encontram em áreas urbanas, estes ainda alimentam essa expectativa de atendimento. Inclusive, pode depreender que, isso se deve ao fato, já abordado inicialmente, deste órgão ser o mais conhecido, portanto, o mais citado em

entrevista do que as agências indigenistas das outras esferas públicas. Este fato constitui-se numa demanda para um redimensionamento das atribuições deste órgão oficial indígena brasileiro.

Os problemas relacionados com essas ausências de políticas públicas constituem um grande desafio para a sobrevivência desse povo. Coaduna-se com Silva (2016, p.62) ao destacar que: “A desconcentração e descentralização das competências de formulação, execução e monitoramento das políticas indigenistas, assim como a articulação e coordenação dessas políticas, têm se mostrado confusas e incipientes”. Neste sentido, a própria FUNAI, ao se manifestar acerca dessa situação, esclarece que o projeto indigenista não foi:

[...] incorporado de forma ampla pelos órgãos públicos, pela opinião pública e pelos próprios executores da política, sendo bastante comum a Funai ser instada a se manifestar acerca de determinada parcela da política indigenista cuja execução não compete à autarquia, mas, sim, tão somente, à coordenação (BRASIL, 2015, apud SILVA, 2016, p. 62).

Ressalta-se que estas situações antagônicas atuais são reflexos da resistência e força da identidade dos povos indígenas do Brasil e das Américas que estão convulsionando os sentidos da história, em detrimento das políticas indigenistas de integração, caracterizada por Marcos Terena (2000, p. 164) como “totalmente paternalista, assistencialista e em alguns casos coercitiva”. Do ponto de vista acadêmico, abre-se o campo de uma hermenêutica antropológica e histórica para o pensamento complexo, explorar e compreender, dentre outros fenômenos, como os indígenas confrontam realidades presentes e como se projetam para um futuro próprio (MORIN, 2015). Passa-se, assim, aos dados relativos aos diálogos com a esfera pública estadual.

4.3.2 Caracterização do diálogo com a Secretaria de Estado do Índio /RR

A Secretaria Estadual do Índio (SEI) é um órgão da Administração Direta do Governo do Estado de Roraima. Para entender melhor sua estrutura atual na condução das políticas indigenistas em âmbito estadual, recorre-se a uma contundente crítica feita por Repetto (2008a). Para o autor, as questões indígenas sob percepção do senso comum no Estado vivificam a ideia do esquema triangular cultural de Malinowisk (1938), que no contexto de Roraima, estaria composto pela Igreja Católica, Governo do Estado, e os

indígenas. Segundo este modelo, esta unidade estadual jurisdicionada, seria a representação de um desses atores, qual seja, o Estado, cuja crítica do autor recai na percepção egocêntrica das políticas indigenistas de que os indígenas seriam os “relativamente incapazes”, e qualquer ação de sua subjetividade, estaria exclusivamente dependendo de fatores externos: a Igreja unindo-os e o Governo desagregando-os.

Pode-se conceber que no arcabouço de uma estrutura clientelística e de poder local nas ações indigenistas do Governo Estadual - esboçado sob crítica do autor em questão - foi criada a SEI, através da Lei nº 279, de 29 de dezembro de 2000, e reorganizada pela Lei nº 499, de 29 de julho de 2005. Isto é dito desta forma, pois é conhecimento de senso comum, que alguns empreendimentos do Governo Estadual respondem principalmente aos acordos eleitorais de suas políticas. Nestes esquemas cita-se a nomeação dos titulares das Pastas e composição das principais diretorias das 13 Secretarias de Estado. Embora esperançosos com a criação da Secretaria, as lideranças indígenas comungaram da desconfiança de que deveriam observar as ações do governo nos empreendimentos via SEI (REPETTO, 2008a).

Desse modo, a SEI passou a ser alvo de intensa fiscalização, e consequente movimentação indígena, neste sentido, cita-se como exemplo a ação do Movimento denominado MPJus, o qual foi tratado anteriormente, em manifestações, protestos e outros mecanismos de oposição, envolvendo intensas denúncias ao Ministério Público com relação às ações da Secretaria, em especial, aquelas relacionadas a recursos financeiros para desenvolvimento de projetos. Em entrevista, uma liderança que compõe um das diretorias da Casa informa:

Eu falo antes, porque a diretoria era composta por não indígenas, e agora a governadora Sueli Campos inovou, porque, além das diretorias, tem outras gerências que também são compostas por indígenas. [...]. Na gestão passada, houve uma manifestação, eu acompanhei quando estava fora, não imaginei que viria pra cá, acompanhei pela mídia, pela imprensa. [...]. E uma das reivindicações na época, era que a secretaria fosse composta por indígenas, e a governadora atendeu uma das reivindicações (RC3, 28/06/ 2016, p.4).

Esses relatos são contundentes com os demais publicados pela mídia que retratam a insatisfação indígena com as ações até então desenvolvidas pela Secretaria⁸⁷. Atualmente,

⁸⁷ Cf os seguintes links: Disponível em: <<http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/04/movimento-entrega-denuncia-contrasecretaria-do-indio-ao-mpf-em-rr.html>> <<http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/02/indigenas-estao-acampados-ha-quase-um-mes-na-secretaria-do-indio-de-rr.html>>, <<http://www.f24.com.br/editorial/brasil/roraima/2014/03/07/103228-indigenas->

conforme RC3 (2016), diretor da Unidade Gestora de Atividades Meio (UGAM), ele é o único não indígena na SEI, atuando como chefe deste departamento administrativo, que cuida das contas, das aquisições, de pessoal, da parte financeira, dos processos de compra, aquisição de bens, imóveis, parte dos convênios com o Governo do Estado, com o Governo Federal e com outros entes governamentais. Assumiu a gestão devido a seu histórico profissional, especialmente como coordenador de projetos, na parte de execução, inclusive junto aos indígenas Wai-Wai, que lhe rendeu a dissertação de Mestrado⁸⁸ e, em parte, o convite para desenvolver sua atual função junto à SEI.

Atualmente, a Secretaria atua com a finalidade de inserção das comunidades indígenas ao processo produtivo, garantia de seus espaços vitais para a sobrevivência como indivíduo e povo, e a própria integridade de suas terras, associada à preservação de seus primários hábitos, tradições e costumes (REGIMENTO..., 2016, documento digital). Porém, sem contrariar a legislação federal e as competências de outros órgãos como a FUNAI.

Em entrevista prestada enquanto era adjunto, o atual secretário da Pasta, que é indígena Ingarikó, destacou que sempre assumiu liderança de movimentos e conselhos indígenas em Roraima⁸⁹. Contudo, ao esclarecer acerca das ações da Secretaria, destaca que os indígenas não são contemplados com tais ações. Ou seja, mais uma vez verifica-se que as políticas indigenistas do Estado não dialogam com a reflexão sobre políticas de interesse dos indígenas que se encontram na área urbana de Boa Vista.

[denunciam-secretaria-por-nao-executar-projetos-em-roraima](#) >. Acesso em: 23 jan. 2015.

⁸⁸ A dissertação de Mestrado em Economia foi desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, com o título *Economia indígena em áreas de florestas na Amazônia: o caso dos índios WaiWai no sul de Roraima*. No estudo caracteriza o modelo econômico dos indígenas WaiWai, situados na Terra Indígena Wai-Wai, no município de São Luiz do Anauá, na região Sul do Estado de Roraima, fazendo uma comparação com os modelos econômicos aplicados na sociedade contemporânea. Conclui que, mesmo frente a uma economia de mercado, a cultura da etnia está relativamente preservada, como a utilização da língua nativa – que é falada por todos na comunidade, a utilização dos produtos da floresta para a alimentação da família, dentre outros. Porém, acena para uma atenção especial, a fim de que o desenvolvimento sustentável possa realmente prevalecer, ou seja, que eles continuem a sobreviver dos recursos que a floresta oferece e viverem em perfeita harmonia com a natureza.

⁸⁹ Dentre os quais destaca: presidente do Conselho do Povo Indígena Ingarikó (COPING); membro do colegiado da Federação de Reocupação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol; gestor e professor de escolas indígenas e membro suplente da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), além de ter exercido dois mandatos como vereador pelo município de Uiramutã.

Eles transitam por aqui, estão sempre por aqui, mas o foco principal de nossa secretaria são os indígenas que moram nas comunidades, nosso apoio, nosso maior esforço é pra esse grupo que vive nas comunidades, a gente entende que os índios que vivem na cidade, eles vivem aqui por alguma dificuldade que eles encontraram nas comunidades, então a gente entende que nosso apoio, nosso esforço maior é lá, tem que incentivar a produção indígena lá [...] Eu acho que essa vinda dos indígenas pra cidade reflete as dificuldades que eles enfrentam nas comunidades. E se a gente for trabalhar muito forte esses indígenas que vem pra cidade, aí que o reflexo vai ser maior, porque esses indígenas que estão nas comunidades vão pensar: poxa lá na cidade, o negócio tá melhor que aqui. Então, temos que discutir a política pública para manter o indígena na comunidade (RC3, 28/06/2016).

Diante do relato, percebe-se que, em parte, a percepção do depoente, relaciona o fato dos indígenas se encontrarem na cidade, como sendo decorrente de dificuldades, já sinalizadas por Baines (2004), quando aborda a própria política indigenista nas comunidades como um dos motivos do deslocamento para a cidade. Desse modo, o Regimento da Instituição destaca ações voltadas para as comunidades indígenas como: a) o desenvolvimento de políticas e diretrizes relativas a questões indígenas, em consonância com os interesses das comunidades indígenas; b) articulação e assistência educacional e de saúde, preservação e disseminação da cultura indígena; c) o fortalecimento do desenvolvimento sustentável, através do estímulo à produção das comunidades indígenas, visando à melhoria da qualidade de vida.

Essas ações são desenvolvidas exclusivamente por indígenas que atuam na SEI. Segundo RC2, com essa composição étnica, o diálogo para o planejamento participativo com as coordenações regionais indígenas nas comunidades se torna facilitado. Portanto, as políticas públicas teriam maiores condições de atender as prioridades oriundas das reais necessidades dos indígenas em suas comunidades, o que melhoraria as condições de vida, e, conseqüentemente, resultaria em um deslocamento inverso:

Sim, havendo esse apoio lá nas comunidades, é possível que haja retorno. O seu Gustavo, presidente da *Kuwai Kîrî*, ele tem vontade de voltar pra comunidade, ele tá aqui porque não tem nada lá. O que ele vai fazer lá. Lá não tem como produzir, lá não tem uma tecnologia melhor pra produção, ele é uma pessoa que já tem uma certa idade, ele não tem mais condições de trabalhar braçal, como trabalhava antigamente, então ele tá aqui por necessidade, como ele relata pra gente. Então, se eles tiverem esse apoio lá na comunidade, lógico trabalhando esse aspecto da tecnificação, da assistência técnica, como é feito com os não indígenas, com certeza vai ter uma inversão desse indígena da cidade pra morar lá. Eu creio nisso, né, eu acredito nisso, analisando toda essa conjuntura que a gente vive atualmente (RC3, 28/06/2016, p.4).

A perspectiva deste fenômeno destacado no relato, já está sinalizada pelas pesquisas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). No *Caderno Temático*:

Populações Indígenas do Atlas Nacional Digital do Brasil 2016, Pereira (2016) mostra que a população indígena nas capitais brasileiras vem, paulatinamente, retornando às suas comunidades de origem. Acredita-se que, entre os fatores impulsionantes desta motivação, está o subjetivo reconhecimento da identidade étnica.

Em reportagem à *Folha Web*⁹⁰, o coordenador do Instituto *Insikiran* da UFRR observa que esse fenômeno é perceptível dentro e fora de Roraima e tem características antropológicas, pois os indígenas se perceberam marginalizados na cidade, ou seja, não confortáveis dentro dessa estrutura urbana. Por outro lado, parlamentares atuantes em causas indígenas, acreditam que os investimentos na Educação Indígena - referindo-se à formação superior do Instituto *Insikiran* - têm favorecido esse fenômeno pois, após receberem capacitação necessária, os jovens retornam para desenvolverem suas atividades nas comunidades, contribuindo para permanência de crianças e adolescentes, segundo a reportagem em tela.

Percebe-se contundência quando se recorre às atuais competências da SEI para fortalecer políticas junto às comunidades pois, de certa maneira, se apresenta como uma contribuição para a problemática dos indígenas em espaço urbano. Porém, essa hipótese aventada sob essas políticas indigenistas de competência da SEI passa a ser refutada para o caso daqueles indígenas que perderam os vínculos com suas comunidades, como atesta o seguinte colaborador:

A maioria não são das comunidades, são daqui mesmo, não é que vieram das comunidades para a cidade. Já eram daqui é a cidade que chegou e cobriu as comunidades indígenas. Não é que saíram de lá e agora estão morando aqui. É nesse perspectiva que a gente dá apoio pra essa organizações da cidade, apoio de palavra e não de investimento, pois não dispomos, para que eles possam se fortalecer. Então são organizações importantes para a existência do indígena dentro da cidade. Claro que tem pessoas que vieram das comunidades e querem morar aqui. É isso! (ESI, 29/06/ 2016, p. 2).

Diante dessa fala, e de todo o exposto em relação aos indígenas que se encontram na cidade, verifica-se, contundentemente, a necessidade de políticas públicas específicas para os indígenas que se encontram na cidade, fato atestado por demais pesquisadores, convenientemente já descritos neste trabalho.

⁹⁰ Disponível em: < <http://www.folhabv.com.br/noticia/RR-tem-11-etnias-em-32-Terras-Indigenas-18104>>. Acesso em: 24 ago. 2016.

4.3.3 Caracterização do diálogo com a Superintendência de Assuntos Indígenas da Secretaria Municipal de Gestão Ambiental da Prefeitura Municipal de Boa Vista

O Poder Público Municipal é representado pela Prefeitura local de Boa Vista. Na ocasião da pesquisa de campo, as articulações deram-se inicialmente junto à Secretaria Municipal de Gestão Ambiental e Assuntos Indígenas (SMGA) da Prefeitura Municipal de Boa Vista. O secretário recebeu a pesquisa como relevante para o público indígena em área urbana porém, adiantou que a Prefeitura não dispõe de atendimento específico a estas populações. Enfatizou que atividades da Secretaria estão direcionadas àquelas 16 comunidades indígenas que se encontram na área territorial do município, portanto, fazem parte do foco das ações prioritárias da Secretaria. Contudo, para maiores esclarecimentos acerca de tais atividades, e até em que medida podem atender os indígenas em área urbana, por meio de ofício, fez o devido encaminhamento para a Superintendência de Assuntos Indígenas (SAI) que, conforme organograma da SMGA, articula e administra os assuntos relativos a tais questões.

As informações no conteúdo da fala do secretário sobre a ausência de atendimento aos indígenas em área urbana expressa uma crítica ao Poder Público, em relação ao reconhecimento de Entidade de Utilidade Pública dado a organização indígena ODIC, pela Lei nº 1.134, de 24 de abril de 2009. Segundo esta lei, o reconhecimento se deu por se tratar de uma entidade com personalidade jurídica de direito privado, útil à coletividade indígena, perene promotora da defesa dos direitos dessa população na cidade de Boa Vista.

O jurista Eriberto Marin (1995) aborda que a expressão “utilidade pública” está a designar o conjunto de condições a uma entidade privada, como unidade cooperadora na consecução dos serviços públicos. Portanto, entende-se que, na ocasião, ficou claro o interesse emergente da Prefeitura pelas atividades da ODIC, como auxiliar no suplemento da atuação deste Poder Público, para o bem estar moral, material, espiritual e sociocultural da sociedade indígena em Boa Vista que, em reconhecimento lhe conferiu o título.

Marin (1995) esclarece que, de posse desses títulos honoríficos, entidades estão credenciadas a pleitearem auxílios, benefícios ou favores junto aos Poderes Públicos. Portanto, diante das informações das lideranças e da declaração do secretário de não haver, ainda, sinais de políticas públicas municipais específicas para esta coletividade mesmo já após passados seis anos, leva-se a antever certas intenções para o ato oficial em questão.

Essa manifestação dos poderes da esfera municipal evoca uma conduta precedente do “jogo eleitoral” com a finalidade de obter benefícios eleitorais, pelo legislativo municipal que aprovou a lei, com o consentimento do executivo que a sancionou, ou mesmo um simples casuísmo.

O interlocutor da SAI/SMGA, que está no cargo há dois anos, por ocasião de sua pesquisa de dissertação de Mestrado com campo em comunidade, nas TIs Manoá-Pium, confirma que conhece a organização indígena ODIC, a *Kapoi*, mas não acompanha seus movimentos, pois a SAI trabalha com movimento ligados aos indígenas aldeados. Com relação à ausência de atuação das agências indigenistas para indígenas em área urbana, esclarece:

[...] só pra te explicar o que acontece é... normalmente os órgãos indigenistas, Superintendência, Secretaria do Índio e FUNAI..., as gênesis deles tá criado, foi feita para índios aldeados, até a própria FUNAI, têm dificuldade de lidar com índios citadinos, ou seja, índios urbanos, no caso a criação da Superintendência também tem isso como pilar, como base né! Então o que acontece é que quem cuida da política municipal pra pessoas de vulnerabilidade social no caso é a Secretaria Municipal de Gestão Social. Só que eu já procurei eles, pois eles têm uma base de dados imensas, no caso eles é quem cuida do repasse do Bolsa Família, [...] do Projeto Crescer, eles que cuidam por exemplo do Família que Acolhe. Na Família que Acolhe, eu sei que tem indígenas, muitos indígenas. Família que Acolhe é um projeto para a primeira infância, não sei se você já ouviu falar? E esse projeto tem indígenas tanto urbanos (indígenas da cidade), tudo isso, e os diversos benefícios que os indígenas urbanos acabam utilizando, mas, é, a Secretaria não é especializada nesse trabalho e ela não tem esse perfil étnico na sua política pública (RC2, 22/06/ 2016, p.2).

A partir da fala do colaborador, entende-se que a falta de atenção dos órgãos públicos para o atendimento às necessidades específicas dos indígenas, exige deles a busca de outras alternativas que aparecem por meio do assistencialismo dos programas sociais. Conforme o site oficial da PMBV, esta oferece e administra 16 projetos sociais⁹¹. Segundo o gestor, esses programas acabam incluindo os indígenas, por encontrarem-se em vulnerabilidade social.

Na pesquisa de dissertação da pesquisadora, verificou-se que 67,5% das rendas das famílias indígenas na cidade advém do programa Bolsa Família (SOUZA, 2009). Para o contexto das comunidades a gestão da FUNAI, informa: “Na comunidade mais de 7 mil famílias recebem a Bolsa Família. A prefeitura cadastra e eles recebem” (RC1, 26/03/2015, p.4). Portanto, do ponto de vista socioeconômico, reconhece-se que há uma assistência.

⁹¹ Disponível em: www.boavista.rr.gov.br/canal_do_cidadao_projetos>. Acesso em 12 jul. 2016.

Contudo, de acordo com a fala da liderança indígena ES5 (2015) da Associação *Kapoi*, sua subjetividade atesta uma insegurança acerca da dependência de tais programas. Provavelmente, por perceberem que, na disputa por tais auxílios, esses grupos indígenas sentem-se os mais vulneráveis, por não se perceberem incluídos como cidadãos.

Essa insegurança também é percebida pelos indígenas Pankararu, migrantes do Nordeste, que vivem processo de reterritorialização na cidade de São Paulo, quando atestam: “Eu não tô correndo atrás de assistencialismo, eu tô correndo atrás de assistência legal, que é o direito à educação, saúde, cultura e do respeito”, segundo a líder Dora (apud LOURENÇÃO et al., 2013). Nos aspectos que relacionam a sustentabilidade com a satisfação das necessidades fundamentais Boff (2015, p. 140) esclarece ser fundamental neste processo: “Não querer apenas receber o pão, mas também conquistá-lo e fazê-lo”.

A fala de RC2 (2016) esclarece que um dos entraves para tais programas não atenderem às especificidades indígenas encontra-se na ausência do “fator” ou “perfil étnico”. Portanto, atesta-se pelas informações, a necessidade de novas estratégias de implementação de políticas sustentáveis que, ao contrário de transferência de renda, seriam geradoras de trabalho e renda para esta população. Neste sentido, RC2 (2016, 22/06/2016, p.4), sensível a esta problemática, aventa: “Acho que a grande questão é tentar atribuir um perfil diferenciado nas políticas públicas, né”.

No sentido de administrar os desafios de suas atividades cotidianas, o gestor explica: “[...] eu sou, sobretudo, um gestor de perfil muito técnico, com conhecimento da área, então sei como lidar, sei muitas vezes as dificuldades, as limitações, como a gente pode buscar soluções com um certo poder público e as comunidades” (RC2, 22/06/2016, p.3). Sua fala esclarece que o conhecimento oriundo de seus estudos sobre a temática indígena tem contribuído para articular uma série de demandas que extrapolam o campo das condições institucionais existentes, e alcançam o campo das articulações políticas e diálogos com as comunidades.

Acerca das dificuldades enfrentadas historicamente pelos povos, o colaborador considera que a questão territorial indígena já foi superada, agora vêm as novas etapas. Para tanto, esclarece que “a academia avança neste sentido, haja vista que se tem um instituto urbano indígena de educação superior dentro da universidade, evocando novos desafios de se tentar integrar essas pessoas respeitando esse ponto de vista étnico”. Diante

do contundente ponto de vista do gestor, pode-se conceber um avanço desse Poder Público em buscar estabelecer seu diálogo gestor, por meio de pessoas que apresentam conhecimentos acerca da complexidade indígena.

Diante das comprovações - descritas em literaturas e evidenciadas nos relatos dos colaboradores, RC1 (2015), RC2 (2016) e RC3 (2016) – da ausência de uma efetiva atuação dos órgãos indigenistas nas três esferas públicas, para grupos indígenas em área urbana, a pesquisa, buscou investigar, sucintamente, como os gestores dessas agências, a partir de suas experiências junto ao órgão, percebem os indígenas territorialmente deslocados, o que conhecem de suas culturas e suas relações sociais na cidade, entre outras questões.

4.4 Percepções dos gestores das agências indigenistas acerca da presença indígena em Boa Vista

Nos arranjos desta pesquisa, considerou-se fundamental buscar estabelecer uma interface entre as vozes indígenas e as percepções dos gestores das agências indigenistas. Embora não tenha uma política claramente definida para atender às demandas dos indígenas em área urbana, parte-se do princípio que a percepção dos gestores, de certa forma, reforça ou nega a identidade étnica, por meio dos mecanismos políticos que lideram.

Outra premissa fundamental para se estabelecer diálogo por meio da percepção destes gestores nessa reflexão acerca da sustentabilidade sociocultural para os indígenas em área urbana decorre do seguinte esclarecimento vindo de Leonardo Boff (2015): No que tange à interdependência e fragilidade que o futuro da humanidade enfrenta, e a urgência de mudança de paradigma, a partir do conteúdo da *Carta da Terra*⁹², da qual foi relator, o autor aborda o trunfo de contar com “uma magnífica diversidade de cultura e forma de vida” na qual os grupos indígenas imprimem suas subjetividades.

⁹² Segundo o autor, inclusive com a presença do mesmo na Comissão de Redação, no dia 14 de março de 2000, na UNESCO em Paris, foi aprovada por 46 países e mais de cem mil pessoas, a *Carta da Terra*, assumida, oficialmente pela UNESCO em 2003, com o mesmo valor da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Seu texto pode ser encontrado na internet Disponível em: <www.cartadaterra.org> ou no anexo do livro do autor *Sustentabilidade: O que é – O que não é*, que se encontra entre as referências deste trabalho.

De posse desse entendimento, acredita-se que, dentre as qualidades do perfil de tais gestores, encontra-se a capacidade de perceber nesta diversidade a que se refere o autor, o sentido para orientar suas ações, na redefinição dos feixes de relações que sua função pode lhe imputar. Neste sentido, complementa: “Ninguém vive fora da rede de relações que sustenta o universo no qual cada um está inserido” (BOFF, 2015, p.157). De fato, a sustentabilidade de uma sociedade se mede pela capacidade de todos serem incluídos e não lhes seja subtraídas as capacitações para uma vida suficiente e decente, conforme trata Amartya Sen (2010).

4.4.1 Como é concebida a situação dos indígenas nos centros urbanos

Em relação à situação de abandono reclamada pelas indígenas por meio de suas organizações, os gestores reconhecem que os indígenas em área urbana sofrem as mesmas vicissitudes daqueles não indígenas mais pobres e marginalizados. Entretanto, no que confere agravo para o caso dos indígenas, está o já atestado, preconceito e consequente discriminação étnica. Portanto, reconhecem que se trata de uma situação singularmente preocupante, conforme destacam:

Bom é..., eu acho que é um problema muitos sério, que têm que ser trabalhado de forma articulada, dentre várias instâncias do poder público, né, [...] mas o que precisa fazer por exemplo é uma integração de um perfil étnico desse atendimento, por que o que a gente tem hoje é que as agências indigenistas é... oficiais do governo, elas não foram construídas para pensar os indígenas urbanos, a questão é essa né!(RC2, 22/06/2016, p.3).

Eu vejo isso com preocupação, os indígenas que vivem aqui na cidade eles não vivem uma situação confortável. Uma prova disso é um fato que acontece na Penitenciária Agrícola de Monte Cristo, hoje tem um levantamento que metade ou mais da metade das pessoas que estão presos lá são indígenas, autodeclarados indígenas. [...] às vezes esses indígena tá lá, falta pouca coisa pra ele sair de lá, talvez com um apoio de um advogado que encaminhe alguma coisa. Então a gente tem apoiado com essa advogada que está aqui na secretaria e tem dado algum resultado. Então isso é um reflexo dessa situação que os indígenas estão vivendo na cidade, entendeu? [...] Mas ai é um apoio na ponta, né, a gente tem que ver o reflexo no todo, de como tá a situação dessas famílias que moram na cidade. Você vai lá nos bairros como o Raiar do Sol, é um bairro que tem uma concentração maior de indígenas, tem muitos indígenas lá nesse bairro e nos arredores, no entorno desse bairro do raiar do Sol. A maioria dos indígenas vive em condição sub humana, vivem em casebres, mal estruturadas, vivem só do Bolsa Família, que os que tem alguma condiçãozinha tem um empreguinho, um subemprego mesmo, né, então a situação deles é socialmente vulnerável (RC3, 28/06/2016, p.4).

Conforme a fala de RC2 (2016), a contundência do atendimento diferenciado, já proposto constitucionalmente, encontrar-se-ia em uma política capaz de reconhecer a etnicidade indígena. Para o interlocutor RC3 (2016), além da situação de marginalidade e exclusão vivenciada pelos indígenas, constata-se a grave problemática dos indígenas que se encontram privados de liberdade, ou seja, “presos” pelo Sistema Prisional do Estado. Assunto já sucintamente abordado na pesquisa de mestrado em Souza (2009) e com mais contundência pelo antropólogo Stephen Grant Baines (2015)⁹³.

Uma reportagem da *Folha de Boa Vista*, informou que esta questão passou a ser elemento para a FUNAI fazer um mapeamento em nível nacional, considerando que o órgão oficial indigenista constatou *in loco*⁹⁴ que o número de indígenas presos em Boa Vista é bem maior que o informado pela Secretaria Estadual de Justiça e Cidadania (SEJUC). Os dados da assessoria informam um total em números absolutos de 97 indígenas⁹⁵, correspondendo ao percentual de 3% do total de encarcerados (FUNAI..., 2014). A coordenação da FUNAI em Roraima não sabe informar quantos indígenas estão presos, no entanto, considera o número maior que o informado.

Para Baines (2015) essas imprecisões são decorrentes da descaracterização étnica praticada por operadores do Direito e o problema de falta de documentos da população carcerária na identificação do detento, além da opção de alguns não se autoidentificarem embora apresentem o singular fenótipo indígena. Segundo o autor, a natureza dos crimes cometidos pelos indígenas, segue, de forma geral, a mesma dos demais presos. A tabela

⁹³ Cf: O artigo *A situação prisional de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista, Roraima* de autoria de Stephen Grant Baines. O autor vem desde 2007, empreendendo pesquisa junto aos indígenas presos. O referente artigo está publicado na revista: *Vivências-revista de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN*, v. *I*, n. 46, p. 143-158, jul/dez. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8778/6263>>. Acesso em: 23 jul. 2015.

⁹⁴ O coordenador regional da FUNAI em Roraima, Ríley Barbosa Mendes e representantes da Presidência da Funai, em Brasília acham que os números podem ser maiores: “Uma equipe da presidência da Funai esteve em Roraima para uma visita preliminar a um dos presídios e constatou que a quantidade de índios presos era maior do que o indicado nas estatísticas oficiais. Por isso escolheram o Estado para começar o mapeamento”, (FUNAI..., 2014, documento digital).

⁹⁵ Conforme a reportagem, a maioria encontra-se na penitenciária Agrícola de Monte Cristo com um total de 79, dos quais 63 são da etnia Macuxi; 15, Wapixana e 1 Ingarikó. Na Casa do Albergado são cinco indígenas, sendo 4 Wapixana e um Macuxi. Na Cadeia Pública de Boa Vista estão encarcerados 4 Macuxi, um de tribo não declarada do Maranhão e um da tribo Guajajara, também do Maranhão. Na Cadeia Feminina são 7 indígenas em cumprimento de pena, sendo 5 Macuxi, uma Wapixana e uma do Taiano.

abaixo apresenta mais detidamente os motivos pelos quais os indígenas são privados de liberdade, conforme relatório da Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2009 apud BAINES, 2015).

Tabela 2 Percentual dos motivos de detenção dos indígenas

MOTIVOS	PERCENTUAL (%)
Entorpecentes	30,91
Tentativa de homicídio ou homicídio	25,45
Conotação sexual de estupro e atentado violento ao pudor	20,00
Roubos e furtos	20,00
Outros crimes	3,64

Fonte: Baines (2015).

Com relação aos motivos expostos na tabela 2, Baines (2015) aborda a falta de conhecimento das formas de organização social e parentesco predominante na coletividade indígena, dos contextos culturais das situações de contato interétnico a que os indígenas foram historicamente submetidos. Contudo, os indígenas ao cometerem delitos, podem ser alvos de inquérito tanto da Polícia Civil como da Polícia Federal, a depender da acusação, mas têm direitos de cumprimento de pena diferenciada.

Ao abordar acerca do artigo 56 do Estatuto do Índio e demais legislações nacionais e internacionais que tratam sobre os direitos indígenas, daqueles que se encontram privados de liberdade, Baines (2015) pontua que, nessas condições, estes têm direitos diferenciados como o cumprimento de penas de reclusão e de detenção, se possível, em regime especial de semiliberdade, no local de funcionamento da FUNAI⁹⁶, mais próximo da habitação do condenado. Porém, complementa o seguinte:

O processo de criminalização de indígenas presos, desde a fase do inquérito policial, reforça a negação da etnicidade a partir da pressuposição do senso comum que todos devem ser tratados de forma igual diante da lei, discurso que predomina no estado de Roraima entre os operadores do direito, desde os policiais civis, militares e federais até muitos dos defensores públicos (BAINES, 2015, p. 146).

Isto torna-se um agravante nesta discussão de políticas públicas para os indígenas em área urbana por três motivos: a) pela falta de assistência trabalhista que os leva a condições de marginalidade; b) pelo Sistema Prisional, uma vez que, não há uma ala

⁹⁶ Frente a esta normativa, encontra-se a mobilização para FUNAI fazer o levantamento (FUNAI..., 2015).

específica destinada a esses detentos, que são tratados da mesma forma que os demais, segundo informações da assessoria da SEJUC, na reportagem em tela; e) conforme informações de RC3 (2016), percebe-se que muitos delitos são casos menos graves, que poderiam ser encaminhados para reeducação em ambiente menos violento para estes, ou na própria comunidade, conforme artigo 57 do Estatuto. Contudo, frente a uma emergência dos direitos indígenas, concorda-se com Leff (2009) de que não é fácil passar do nível discursivo e da legitimação dos valores que apoiam a emergência destes direitos de terceira geração a um regime jurídico que permita sua instrumentação e aplicação. Haja vista que uma aplicação do campo jurídico implica uma mudança de racionalidade jurídica.

Dentre essas problemáticas levantadas que configuram tensões e conflitos, RC1 (2015) aborda como a coletividade presente na identidade indígena torna-se elemento fundamental para as articulações de suas organizações, de seus movimentos, suas reivindicações, para alcançarem a implementação que os atenda em nível de políticas públicas. Para tanto, destaca:

É uma coisa muito, muito legal que a gente devia copiar é assim, de quando a gente começar a demanda, de fazer valer direito a partir dessa demanda que é o mínimo que eu conheço do direito eu quero que ele seja se efetive. Então assim, essa disponibilidade de ir para as reuniões, dedicar tempo às discussões de interesse coletivo [...]. Então o senso de coletividade que é muito presente porque ele se dispõe a ir discutir coletivamente as questões e gosta de uma assembleia que você nunca viu!. [...] por exemplo, o que é difícil para a gente se reunir [...] Mas os índios conseguem. Eles dão o maior valor pra isso. Eles sabem que o grupo tem força quando pede. Um não tem, a família tal não tem, mas quando ele leva o problema para a maloca, para a comunidade ele sabe que ali ele vai ter uma força maior para poder tentar resolver o problema. É por isso que eles valorizam tanto as organizações indígenas que eles têm (RC1, 26/03/ 2015, p.4).

Pode-se conceber que esta coletividade de que trata o interlocutor é o que vem resistindo, a despeito do processo débil, incerto e ocasional das esferas públicas no reconhecimento de suas demandas e especificidades culturais. Com efeito conviria, concordar com RC1 (2015), que os diálogos com essas populações indígenas, só vem acrescentar condutas para solidariedade e cooperação, especialmente neste contexto de exercitar o respeito mútuo para se alcançar a sustentabilidade.

Passa-se, assim, às percepções dos gestores das agências indigenistas com relação ao conhecimento da cultura indígena.

4.4.2 Conhecimentos dos gestores sobre a cultura indígena Macuxi e Wapichana

Uma reflexão acerca de sustentabilidade envolve pensar novos paradigmas. Esse termo de uso comum nas discussões que envolvem mudanças profundas em qualquer área do conhecimento ou da realidade, desperta muitos significados. Porém, optou-se pelo sentido geral dado por Boff (2015, p.76), por se ajustar plenamente nos espaços teóricos e contextuais da pesquisa. Para o autor em questão, entende-se por paradigma “o conjunto articulado de visões da realidade, de valores, de tradições, de produção e de consumo, de saberes, de ciência, de expressões culturais e estéticas e de caminhos ético-espirituais”. Portanto, pode-se perceber que essa visão sistêmica é coerente com o que se concebe como cosmologia. Entende-se por cosmologia, uma visão consistente no universo cultural indígena, configurado principalmente pelas suas reciprocidades com a natureza e que dão sustentação para o conjunto de práticas que movem suas coletividades.

A transição para a sustentabilidade implica a racionalidade de se estabelecer diálogo de saberes com as cosmologias indígenas, como afirmam Virtanen et al. (2012) e Leonardo Boff (2015), dentre outros. Os autores atestam que se encontra nos modelos e padrões de comportamento cultural indígena, uma das melhores formas de integrar as dimensões socioculturais no estudo e nas políticas de sustentabilidade. Com efeito, uma reflexão acerca da sustentabilidade sociocultural atinge os melhores resultados quando seus pressupostos são alicerçados na negociação entre atores de diferentes origens culturais.

Ao buscar se conhecer quais as concepções sobre a cultura indígena, o colaborador RC1 (2015) compreende que o conceito de cultura é científico, “criado pela gente né, porque os Macuxi são os Macuxi e não os indígenas” (RCI, 26/03/2015). Esse fragmento de fala, já traduz uma crítica para a concepção etnocêntrica ocidental que todos os indígenas são iguais. Porém, esclarece que, para os indígenas, o importante é como eles se expressam, essas compreensões dadas pelo Estatuto do Índio, pela Convenção 169, não têm significado para eles. Aborda que “em outros continentes ou chamam nativos ou pelo nome do povo mesmo”, ou seja, pela etnia. Essa concepção de RC1 (2015) remete para a fala de RC2 (2016), quando de sua convivência com os indígenas em comunidade relata:

Eu acho que na verdade essa coisa de étnico, de etnicidade, todas essas teorias, que antropologia teima em buscar de identidade, tudo isso que a gente encontra nas leituras de Roberto Cardoso de Oliveira essa questão de identidade, sobretudo Barth, sinais diacrítico e tudo isso, isso é muito mais uma coisa que está na esfera do movimento [...] que, enfim, encampa essa bandeira, sobretudo aqui em Roraima e que faz muito sentido, justamente essa luta territoriais que se

deram e que foram bastante violentas e prejudiciais aos grupos indígenas.[...]. Dentro da política aldeã, dentro das comunidades, isso é um assunto que de fato nenhum é tratado, mas não tem sinais diacríticos para serem mostrados. Então, dentro da comunidade, ficar buscando identidade é uma coisa que você vai, enfim, direcionar... (RC2, 22/06/ 2016, p.3).

Suas falas informam que para os indígenas, o que importa são os traços culturais muito nítidos de um jeito próprio de ver a vida e o mundo, de relações próprias de parentescos, de suas organizações sociais. Neste sentido, RC1 (2015) complementa:

Essa cultura que a gente pensa, que a gente fala: Ah!.. Isso é cultural, isso é cultural, para eles é um jeito diferente de viver, um ritmo diferente de vida. São pessoas que são ambientadas num ambiente rural. Onde não há uma delimitação de tempo tão rígido como a gente muitas vezes segui [...] é um outro ritmo, de vida, organizado conforme o tempo do plantio, o tempo da colheita, o tempo da caça [...]Eu não sou Macuxi porque sou Wapixana; sou Wapixana porque falo Wapixana. Porque eu acho que o Canaimé é assim, por que plantar roça pra gente tem que ser assim e não assado, porque o caxiri tem que ser feito desse jeito e não daquele jeito. Porque a gente gosta de forró mas tem que ser um forró que a gente cria as letras. Porque as minhas filhas podem casar cedo, começar ter uma família cedo. Ou se for namorar já tem que casar. Então essa diferenças culturais são muito assim, precisa apresentar sinais de diferença para marcar a minha identidade. Isso é até um direito humano, o direito a identidade. [...] Os que vêm pra cidade vêm sabendo o que querem. Muitas vezes vem pensando em dar uma ajuda melhor naquele sufoco, né. [...] Provou o chocolate, porque ele viu que é bom e quer levar para a esposa (RC1, 26/03/ 2015, p.5).

Com relação às principais distinções elencadas pelos gestores, conforme suas percepções e experiências entre Macuxi e Wapichana, optou-se por utilizar o quadro 14 sistematizando os fragmentos das falas, contendo os conteúdos relevantes para o processo investigativo.

Quadro 14- Unidade de significações das diferenças entre Macuxi e Wapichana

ASPECTOS	FUNAI	SEI	SAI
<p>“O tronco linguístico, bem diferentes completamente diferentes os Aruak, no caso os Wapixana eles são uma ilha de Aruak do mar de Caribe né, estão ai os Taurepang, os Macuxi, os Patamona, todos eles do Caribe” (RC2, 22/06/2016, p.4)</p> <p>“[...] é a língua e o domínio da língua.[...] Então a língua é uma coisa que diferencia muito. Aquilo ali é um sinal que afirma pertencimento, afirma uma identidade” (RC1, 26/03/2015, p.4) .</p> <p>“não conheço muito... meu campo foi com os Wai Wai, mas com certeza o tronco luinguístico é a principal diferença” (RC3, 28/06/2016, p.4)</p>	X	X	X
<p>“A adoção de uma religião, faz uma distinção, se comporta de um jeito, ou por serem oriundos de uma outra maloca se comportam de outro jeito” (RC1, 26/03/2015, p.4) .</p>	X		

(Continua...)

(Conclusão)

“A disputa pelo território entre Macuxi e Wapichana, e hoje se você vê os movimentos indígenas a gente ainda vê essa rusgas que acontece entre Wapixana e Macuxi ali, pelo gerenciamento desses movimentos” (RC2, 22/06/2016, p.4)			X
“Uma das coisas que vi durante meu mestrado também foi uma diferenciação quanto à bebida que é raiz dentre esses dois grupos, felizmente ficavam os Macuxi com mas tendência em tomar e fazer o caxiri, já os Wapixana tendem mas ao pajuarú né, que tem uma diferença muito importante dentro do seu processo de feitura” (RC2, 22/06/2016, p.4)			X
“Talvez canaimé seja uma grande diferença. No caso, os Wapixana reconhecem uma feitiçaria mais forte dos Macuxi, do grupo Caribe. Os próprios dizem que foram ele que aprenderam com os Macuxi, com os Patamona. É sempre com outros, né? Ou com o cara de Guyana, né” (RC2, 22/06/2016, p.4).			X
“O problema é que eles se dividem muito [...] Está aí uma diferença que geralmente é marcante entre os dois grupos. Macuxi se divide muito [...] na TI Raposa Serra do Sol [...] tem mais de 200 comunidades indígenas. Aqui na Serra da Lua que a maioria é Wapixana, eles não tem a prática de se dividirem em comunidades. [...] Macuxi brigou, não concordou eles pegam a família e ó... vão para outra maloca. Tem maloca que tem uma família, porque brigaram com o resto da maloca e foram embora” (RC, 26/03/2015, p.4)	X		X
“A cultura Macuxi é tida até mesmo por outros grupos indígenas que é o mais complicado né, porque às vezes os grupos indígenas que vivem próximo a eles ou na mesma terra indígena queixam-se” (RC2, 22/06/2016, p.4)			
“Há uma diferença radical no manejo da terra, enfim, com povos dentro do escudo da Guyana, que são os costumes locais, tem a coisa da mulher morar com o homem, os vínculos familiares são muito fortes [...] então o corte étnico que eu digo é entender muitas vezes essas diferenças que eles mesmos se atribuem, até a própria relação de parentesco, que eles constroem e a própria relação com, muitas vezes, do ponto de vista agrícola, com as plantas, enfim com as prioridades que eles dão, por exemplo que tem os agricultores aqui indígenas que preferem plantar em determinada lua, não pode cortar de tal e tal maneira, tudo isso deve ser previsto quando a gente efetua uma ação” (RC2, 22/06/2016, p.4).			X

Fonte: Da autora, a partir dos dados das entrevistas junto aos sujeitos complementares.

As diferenças socioculturais levantadas levam a perceber como estes elementos da fronteira cultural étnica entre Macuxi e Wapichana se expressam na configuração política e socioespacial étnica de Roraima. Conforme já destacado, no universo étnico de Roraima reina uma concepção da hegemonia Macuxi (SANTILLI, 1994)⁹⁷. A interpretação deste contexto pode trazer entraves às políticas indigenistas que, com pretensão de inclusão, pode acabar gerando uma exclusão. Com relação às políticas para o fortalecimento da

⁹⁷ Na obra *As fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*, especificamente no capítulo que discorre sobre “as trajetórias, histórias da liderança política Macuxi na interpretação do contato”, Santilli (1994) explica alguns contextos na relação de expansão do território brasileiro, os arranjos e alianças do Estado com os Macuxi, que levaram à consolidação do atual território, como também a concepção de hegemonia Macuxi em Roraima, dentro deste território.

língua materna, por exemplo, tem-se um dilema. Embora conste na matriz curricular intenção de inclusão deste conteúdo, contudo, se recai na língua materna Macuxi, o que impossibilita o fortalecimento das demais línguas maternas (OLIVEIRA, 2016).

No tocante às questões de diferenças internas apresentadas pelos gestores, pode-se ler que, tanto o reflexo do comportamento Macuxi quanto Wapichana soa como autonomia de suas relações socioculturais. Os Macuxi, com seu comportamento mais exaltado em relação à convivência com os demais em comunidade, e os Wapichana, de se relacionarem por meio de um processo de convivência mais ameno e menos conflitante entre eles e os demais. Neste contexto étnico Wapichana, RC1 cita exemplo de duas ou mais comunidades que são administradas por um mesmo tuxaua.

Para questões de âmbito externo, relacionadas às políticas públicas, pode-se dizer que o comportamento Macuxi imprime a possibilidade do Estado de poder lidar com certos percalços em seu processo administrativo, pois tem que dispor de implementações e mecanismos para dar assistências às novas comunidades, criadas no arcabouço dessas relações. Por outro lado, pode-se conceber que cada nova comunidade criada constitui um novo ambiente de relações humanas e territorialidades, possibilitando novas discussões no campo acadêmico.

Com relação à percepção dos gestores acerca das semelhanças entre os grupos, seus relatos remetam críticas à histórica cultura hegemônica, acerca do conceito de “índio genérico”, onde a cultura egocêntrica homogeneiza a todos na leitura que se faz das interações indígenas. Neste sentido, concorda-se com Athias (2007, p. 32), ao abordar sobre este estereótipo de “índio” na consciência nacional, “para aqueles que detêm o poder, esta ideia torna-se perigosa a medida que eles decidem o destino das populações indígenas”. Para RC2 (2016) esta generalização, passa a ser um “fator que dificulta” o aspecto que ele chama de “corte étnico”, que seria o reconhecimento das singularidades indígenas no contexto de suas relações aldeãs, ou mesmo nos perímetros urbanos, para se implementar políticas públicas.

Por outro lado, os gestores apontam que a população indígena manifestou-se unânime em organizar-se politicamente, se valendo dos traços de sua identidade indígena. Para tanto, esclarecem que isto ocorreu, quando os indígenas perceberam que, em detrimento de uma situação comum de opressão pela sociedade não indígenas, eles

acabaram se posicionando conjuntamente nesse processo de auto afirmação indígena, articulando-se em identidades coletivas, com já apresentado no capítulo anterior.

Já com relação à percepção das diferenças entre a cultura não indígena com a indígena, as considerações dos gestores se dão a partir do próprio aspecto étnico, mantido pelos próprios indígenas, ou seja o “reconhecimento da diferenciação que esses povos fazem de si mesmo” (RC2, 22/06/2016, p.4), em relação à sociedade nacional. Como já discutido anteriormente, trata-se do fator de sua identidade indígena diferenciada, que estampa suas bandeiras de lutas. Nesta abordagem das diferenças com não indígenas, são reconhecidos diversos princípios, passíveis de serem seguidos:

Outra coisa é o jeito de conviver, é aquela coisa de ser muito família, de ser muito solidário aos seus parentes e esse parentesco é ter muito parentes. É aquela coisa, primo com primo, as vezes não é irmão mesmo do seu pai mais chama de tio. Ou seja, era vizinho, era amigo. Chamar os mais velhos de vovô sempre, por mais que não seja de fato seu avô consanguíneo. Então é essa questão dessa proximidade com as pessoas que fazem parte de um determinado núcleo família, exatamente de proteger, seja na relação na sociedade, seja na relação como a própria comunidade. O fato muitas vezes de denunciar um crime, ou de está tentando conseguir alguma coisa e faz de tudo ali para que o parente também consiga. Eu vejo muito isso. É uma coisa muito, muito legal que a gente devia copiar (RC1, 26/03/ 2016, p.5).

Pode-se perceber do relato que se trata do senso de coletividade que é muito presente na cultura indígena. Isto se traduz, com efeito, como um exemplo a ser seguido. A coletividade é uma precondição básica para a formulação de uma visão comum do futuro. Em outras palavras, possibilita a constituição de uma ativa participação global em cooperação e solidariedade para salvar a Mãe Terra. Autores que discutem questões ambientais, a exemplo de Jacobi (2003), Leonardo Boff (2015), recomendam que em momentos de grandes riscos e de tragédias coletivas, se anulam as diferenças culturais diante do propósito comum.

Voltando às principais diferenças e semelhanças apontadas pelos gestores entre Macuxi e Wapichana, estas premissas se tornam importantes para a compreensão dos processos de mudanças sociais, culturais, políticas e territoriais na dinâmica das trajetórias indígenas. Do ponto de vista acadêmico, vem contribuir no fortalecimento e alargamento dos conceitos do tema sustentabilidade, tendo como aporte a subjetividade indígena e seus estilos de vida sustentáveis (VIRTAINEN et al., 2012).

Do ponto de vista empírico, no campo da própria dinâmica sociocultural e ambiental da sociedade, serve para mostrar como esse modelo cultural de reciprocidade com a natureza, aspecto integrante da identidade indígena, pode transformar as relações não indígenas. Ao estudar todos estes aspectos inter-relacionados de suas vidas, é possível obter uma compreensão do seu modo de atribuição de sentido à sustentabilidade que pode se revelar no contexto urbano, dadas algumas condições. Assim, pode-se apontar como o conhecimento e as cosmologias destes grupos humanos estão relacionados ao sucesso do desenvolvimento sustentável e às mudanças que ocorrem no mundo contemporâneo.

Pelo apresentado até o momento acerca das políticas indigenistas em Roraima, interessa-se ver como os poderes Públicos nos demais estados brasileiros vêm tratando as questões relacionadas às populações indígenas em áreas urbanas.

4.5 Iniciativas de direito à moradia

Diante dos avanços nos marcos legais que fortaleceram as organizações indígenas, o Estado brasileiro já vem demonstrando um posicionamento político no reconhecimento da necessidade por políticas públicas específicas, principalmente nas questões de saúde, educação diferenciada e moradia. No entanto, ainda estão direcionadas para aqueles que permanecem em suas comunidades, especificamente aquelas localizadas em áreas homologadas como Terras Indígenas. Contudo, nos espaços citadinos o protagonismo indígena, especialmente por meio de organizações indígenas, já gerou alguns avanços junto ao Poder Público no sentido de atender suas demandas.

Nesta pesquisa, considerou-se importante trazer algumas dessas conquistas que, embora ainda pontuais e de alcance limitado, apresentam alguns resultados considerados positivos, conformando com propostas experimentais que podem ser lidas como de sustentabilidade sociocultural. O levantamento, oriundo de fontes secundárias, fundamentado na pesquisa do Projeto *A Cidade como Local de Afirmação dos Direitos Indígenas*, levou em consideração experiências do protagonismo nas capitais: São Paulo/SP, Campo Grande/MT, Porto Alegre/RS, Curitiba/PR e Manaus/AM e nas cidades de Rio Preto da Eva/AM e Piraquara/PR. Andrade et al. (2013) informam que a pesquisa, realizada no período de 2011 a 2013, teve por objetivo identificar políticas, iniciativas, legislação e jurisprudência voltadas aos indígenas que vivem em cidades para construir um panorama sobre as alternativas que estão sendo construídas pelo Poder Público. Também

utilizou-se como dados secundários, as informações de Fuhr et al. (2012), sobre as aldeias Kaingang em Porto Alegre e, de Lappe e Laroque (2015), especificamente, os dados acerca das TIs dos Kaingang em áreas urbanas de municípios do Rio Grande do Sul.

Considera-se que o direito à moradia representa um marco fundamental na problemática dos indígenas que se encontram em área urbana. Haja vista que a ocupação, uso e apropriação do solo urbano se dão conforme as condições financeiras, o que torna espaço privilegiado da segregação social, territorial e política (LOURENÇÃO et al., 2013). A Constituição Federal e diversos instrumentos internacionais asseguram o direito dos povos indígenas, a uma “moradia adequada” quando declara sobre os direitos às suas terras tradicionais.

No Brasil, segundo Andrade et al. (2013), quando se trata da presença de indígenas em perímetro urbano, as discussões sobre o seu direito à terra e moradia tomam delineamentos menos nítidos e são de caráter muito recente⁹⁸. Dessa forma, permanece como desafio a definição de políticas públicas que contemplem adequadamente o direito à moradia dos indígenas que habitam as cidades, respeitando as suas especificidades culturais. O quadro sinóptico traz algumas iniciativas dos três Poderes Públicos com relação à moradia dos indígenas em áreas urbanas de algumas cidades brasileiras.

⁹⁸ Andrade et al., (2013) informam que, como indicativos da relevância crescente do tema em todo mundo, pode-se citar, por exemplo, as publicações do Programa das Nações Unidas para Assentamentos Humanos (UN-Habitat) que tratam especificamente da questão: “Securing Land Rights for Indigenous Peoples in Cities” de 2011, “Urban Indigenous Peoples and Migration: A Review of Policies, Programmes and Practices” de 2010 e “Housing Indigenous Peoples in Cities: Urban Policy Guides for Indigenous Peoples” de 2009.

Quadro 15 - Iniciativas de políticas públicas sobre o direito indígena à moradia urbana

CIDADE	ETNIA	ÁREA TERRITORIAL INDÍGENA URBANA DE OCUPAÇÃO LEGAL
São Paulo/SP	Pankararu da Zona Sul	Conj. Cingapura no Real Park, iniciativa pontual de verticalização de favelas da prefeitura de São Paulo, inclusão por meio das reivindicações da “Associação SOS Pankararu”.
	Guarani	TI Tenondé Porã, TI Krukutu e TI Jaraguá (Tekoa Ytu e Tekoa Pyau), iniciativa do poder público federal por meio da FUNAI.
Campo Grande/MT	Terena	Conjunto Habitacional Água Bonita – programa “Casa do Índio” pelo Decreto no 9.967/2000 de iniciativa estadual e do Departamento de Terras e Colonização de Mato Grosso do Sul (Terrasul), conquista da Associação Kaguatêca Marçal de Souza.
	O Plano Diretor do Município de Campo Grande (Lei Complementar nº 92 de 06 de outubro de 2006) considera as “comunidades indígenas reconhecidas pelo Poder Executivo Municipal a qualquer tempo” como Zona Especial de Interesse Social (ZEI).	
	Guarani, Kadiwéu, Terena	Aldeia Urbana Marçal de Souza – conquista do movimento articulado, em sua maioria, por mulheres Terena que não tinham condições de pagar aluguel em 1999.
	Guarani, Kadiwéu, Terena	Aldeia Urbana Darcy Ribeiro , reconhecida como ZEI- construído pelo Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social em 2007.
	Guarani, Terena, Kadiwéu	Aldeia Urbana Tarsila do Amaral - reconhecida como ZEI- O conjunto foi construído pela EHMA com recursos do Programa de Aceleração do Crescimento em 2008.
Porto Alegre/RS	O Plano Diretor de Porto Alegre, A Lei complementar nº 434/99, art. 200 - institui as “Áreas especial de interesse cultural” propriedade da Prefeitura e são cedida aos povos indígenas .	
	famílias Kaingang	Lomba do Pinheiro (Aldeia Fàg Nhin) – “Áreas especial de interesse cultural” – por meio do Decreto Municipal nº 13.772/2002.
		Morro dos Ossos – sobreposição Parque Natural versus Aldeia Tupë pën “TI reconhecida parcialmente”
		Morro Santana - “TI reconhecida parcialmente”
	Charrua	Aldeia Charrua Polidora - “Áreas especial de interesse cultural” – por meio do Decreto Municipal nº 15.883/2008.
	Myba Guarani	Aldeia Guarani de Lomba do Pinheiros (Teokoá Anhetengua) - “Áreas especial de interesse cultural”-
Lajeado/RS	Kaingang	TI Foxá – iniciativa constitucional
São Leopoldo/RS	Kaingang	TI Por Fi Gâ – iniciativa constitucional
Estrela/RS	Kaingang	TI Jamã Tỹ Tãnh – iniciativa constitucional

(Continua...)

(Conclusão)

Farroupilha/RS	Kaingang	TI Pó Nãnh Mág - iniciativa constitucional
Tabaí/RS	Kaingang	TI Pó Mÿg - iniciativa constitucional
Rio Preto da Eva/AM	Borari, Desana, Kambeba, Marubo, Munduruku, Mura, Saterê Mawé, Tukano e Tuyuka	Comunidade Beija-Flor – iniciativa do poder público municipal por meio da Lei nº 302, de 29 de outubro de 2008, conquista por meio da mobilização dos indígenas, hoje, reconhecida como TI pela FUNAI,
Curitiba/PR	Kaingang, Guarani e Xetá	“Aldeia urbana” Kakané-Porã - implantação do projeto foi resultado de convênio entre Prefeitura, Companhia de Habitação Popular de Curitiba (Cohab), Secretaria Municipal do Meio Ambiente e Funai, conquista da Organização de Resgate Crítico da Cultura Indígena de Curitiba e Região Metropolitana (ORCCIP CURIM).
Piraquara/PR, região metropolitana de Curitiba	Myba Guarani	Aldeia Indígena Karuguá (Araçá-i) - iniciativa do poder executivo municipal por meio do Decreto Municipal no 2.941/2007, que transformou o local em “área de ocupação indígena - Espaço Etno Biodiverso Myba Guarani”. O GT/FUNAI/2008, para identificação e, posterior demarcação da TI Karuguá (Araçá-i).

Fonte: Elaborado pela autora a partir de Andrade et al., (2013), Lourenção et al., (2013), Fuhr et al. (2012) e Lappe e Laroque (2015).

O quadro 15 mostra que a maioria das iniciativas mapeadas, que visam à garantia de terra e moradia (residências) para comunidades indígenas em perímetros urbanos, partem do poder municipal. No âmbito federal, representado pelo FUNAI, tem-se o caso dos Guarani, e dos Kaingang, que a exemplo dos Macuxi e Wapichana em Boa Vista - com algumas particularidades -, tiveram suas terras reduzidas ou englobadas no processo de expansão urbana. Porém, diferente dos indígenas em Boa Vista, estes conquistaram a homologação de três TIs em áreas urbanas. No caso de São Paulo, todas estão em processo de revisão para expansão de seus territórios urbanos. Na esfera estadual, o Mato Grosso do Sul desenvolveu programa que beneficiava expressamente indígenas nas cidades do Estado, porém, Albuquerque et al.(2013) atestam que essa política parece não ter tido continuidade, pelo fato de que nenhuma outra aldeia urbana foi viabilizada pelo governo estadual.

Mesmo no âmbito Público Municipal, onde há incidência da maioria das iniciativas, diferentes arranjos identificados pelos autores nestas políticas de Reconhecimento apontam tratar-se mais de medidas pontuais do que uma política de governo. Haja vista, que em algumas situações houve a preocupação expressa em atender às especificidades da realidade indígena, como as “aldeias urbanas” em Campo Grande e as “Áreas de Interesse

Cultural” de Porto Alegre. Porém, em outras, o que ocorreu foi uma inclusão entre os demais beneficiários de certo programa, como no caso do conjunto Cingapura do Real Parque na cidade de São Paulo (ANDRADE et al., 2013).

Enfim, o relatório do Projeto *A Cidade como Local de Afirmação dos Direitos Indígenas* destaca como essas prefeituras vêm se articulando para atender às demandas oriundas, em sua maioria, dos movimentos indígenas, sob sua jurisprudência. A Prefeitura de Porto Alegre e a de Campo Grande vêm implementando uma política de urgência para garantia de terra e moradia para os indígenas a partir do fundamento legal, estabelecida no Plano Diretor da cidade. Como o processo de homologação pelo órgão oficial é moroso, além de nem sempre poder ser aplicado às áreas ocupadas pelos indígenas em centros urbanos, a alternativa implementada por essas prefeituras parecem mais eficazes na garantia do direito à moradia.

De certo modo, essas iniciativas com peculiaridades expressas em políticas de Reconhecimento, ou mesmo em arranjos, apresentam-se positivas, pois levam ao reconhecimento a identidade indígena que se encontra na jurisprudência de tais municípios. Embora todos reconheçam que tais políticas apresentam limitações na garantia de um espaço adequado para desenvolvimento do modo de vida dos indígenas, ainda assim apresentam possibilidades sociais positivas. Do ponto de vista socioeconômico, as adaptações às novas formas de moradia exigidas pelo espaço urbano, associadas a certa impossibilidade de arcar com as contas de consumo permanente, apresentam-se como grandes dificuldades para esses novos moradores da cidade. Entretanto, vale ressaltar que o significativo nesta descrição é que, diretamente, o protagonismo indígena foi a tônica para essas conquistas.

Com relação às iniciativas de políticas públicas relativas a trabalho e renda, educação, e saúde, verificou-se que basicamente se inserem para aqueles grupos que se encontram nos territórios politicamente demarcados para exercerem suas territorialidades em áreas urbanas. Nas reflexões da pesquisa essa constatação parece levar a uma interpretação onde reina a necessidade primordial do reconhecimento do direito indígena de um território em perímetro urbano, para melhor implementação das demais políticas públicas. Talvez a ausência desses ambientes espaciais nas cidades se apresente como um entrave para se estabelecer políticas públicas diferenciadas para a população indígena que se encontra em áreas urbanas, a exemplo da cidade de Boa Vista.

De todo o exposto, entende-se que as políticas para equacionamento dos conflitos socioculturais e econômicos vividos pelos indígenas em estudo, no sentido de promover sua sobrevivência em ambiente urbano, devem ser pautadas a partir da temática da sustentabilidade, conforme aborda-se a seguir.

4.6 Povos indígenas e sustentabilidade: abordagem reflexiva

Os relatos dos sujeitos e análise dos conteúdos de suas reivindicações permitem acenar para debates teóricos na área das Ciências Ambientais em torno da sustentabilidade. Isto torna-se possível na medida em que se percebeu que suas bandeiras de lutas se centralizam em uma autodeterminação de suas condições de vida, na busca do que eles compreendem por qualidade de vida. Este “imperativo de vida digna para a raça humana”, segundo Leff (2009, p. 91), emerge como o supremo valor moral de nosso tempo, e está penetrando em todas as classes sociais.

Para esta reflexão, envolvendo identidade indígena, compartilha-se de Amartya Sen (2010, p.40), em *Desenvolvimento como Liberdade*, qualidade de vida entendida como “modo como as pessoas vivem (talvez até mesmo nas escolhas que têm), e não apenas nos recursos ou na renda que eles dispõem”. Portanto, para esta pesquisa, a qualidade de vida é interpretada como capacidades de acessar um conjunto de condições de vida, que contribuam para a sobrevivência sociocultural indígena na cidade de Boa Vista.

Almeida (2002) informa que a noção de sustentabilidade pode ser melhor entendida quando atribuímos um sentido amplo à palavra “sobrevivência”, pois considera que o desafio da sobrevivência, qual seja, luta pela vida, sempre dominou o ser humano. De uma forma mais global, Boff (2015) convida para contribuir com a sobrevivência da Mãe Terra, da qual depende a sobrevivência de todos os seres.

Neste sentido, o autor explica que no dia 22 de abril de 2009, após longas e difíceis negociações, a Assembleia da ONU acolheu a ideia, por votação unânime, de que a Terra é Mãe. Concorde-se com o autor que esta denominação remete a diversos significados: “Terra como solo e chão pode ser mexida, utilizada, comprada e vendida. Terra como Mãe impossibilita essa prática, pois se deve respeitá-la e cuidá-la com se fazem com as mães” (BOFF, 2015, p.122). Verifica-se que nesse segundo comportamento, encontram-se,

tradicionalmente, as cosmologias indígenas em suas relações com a Terra. É justamente essa conduta que, segundo o autor, conferirá a sustentabilidade ao planeta.

A milenar reciprocidade entre os povos indígenas e a Mãe Terra, traduzida por substantivos como natureza, meio ambiente, são temas que vêm despertando a discussão acadêmica, especialmente neste período de pós-modernidade da incerteza científica dos riscos ambientais⁹⁹. Levanta-se nesta discussão duas teorias para sustentar tal afirmação. Por meio do “perspectivismo cosmológico ameríndio”, Castro (2007) aborda o despertar da sensibilidade da ideologia ecológico–progressista contemporânea, para uma simpatia às culturas nativas do continente americano, destacando o valor do conhecimento nativo à preservação do ambiente.

Já Posey (1987) destaca por meio da etnobiologia o “relativismo”. Nesta teoria, a perspectiva da natureza a partir da compreensão das sociedades indígenas trata-se de uma disciplina dedicada à compreensão e respeito mútuo entre povos e demais seres, portanto, estabelece-se nas diversas relações sociais. Em outras palavras, uma filosofia que racionaliza tanto as espécies não humanas como a relação delas em relação às espécies humanas. Essa teoria apresenta-se fundamental em reflexões sobre sustentabilidade. Pois, acena para o resgate dos saberes culturais tradicionais indígenas e suas relações com o meio ambiente. Ademais, por meio do princípio motivador deste “relativismo”, qual seja, estabelecer uma ponte de compreensão cultural entre distintas culturas, se alcança valorização e respeito às demais formas de vida, conduzindo para a sustentabilidade da Mãe Terra.

O entendimento indígena de sentido global, dado à natureza pelo “perspectivismo”, que segundo Castro (2007), tira o ser humano do centro, e o coloca no mesmo nível dos outros elementos da natureza, também pode ser entendido como uma proposta de base

⁹⁹ Giddens (1996) aborda que a incerteza científica está vinculada aos riscos ambientais de “grandes consequências” criados pelos próprios desenvolvimentos. O autor deixa claro que o evento constitui-se a partir de elementos decorrentes da modernização simples, oriunda no capitalismo, ou seja, são de origem social. Por outro lado, Castells (2001) complementa que, quanto mais a sociedade adquire conhecimentos, tanto mais se percebe as potencialidades das tecnologias, bem como o abismo gigantesco e perigoso entre a capacidade de produção cada vez maior, e, a organização social primitiva, inconsciente, e em última análise destrutiva. Isso parece mesmo um composto perfeito para o tema da incerteza e riscos sobre as questões que envolvem a presença da vida planetária. Embalado pela reflexividade acerca das incertezas da ciência ante aos riscos ambientais, Leff (2003, 58-59), traz para a discussão a racionalidade dada pela “pedagogia da complexidade ambiental”, propondo um estilo de vida adotado ou a ser adotado, qual seja uma educação para “gerar habilidades inovadoras para a construção do inédito”, que prepare “processo de emancipação que permita novas formas de reapropriação do mundo”.

instrumental para a sustentabilidade. Ao influenciar comportamentos e espaços da vida humana, o pensamento ético atual da sustentabilidade conduz a sociedade em geral, a romper sua própria lógica e se incorporar de outros dados. Assim, esses estudos etnográficos no âmbito de uma antropologia ecológica, revelam que, tanto os saberes manifestados por meio do “perspectivismo” quanto do “relativismo”, revelados em aspectos marcantes da identidade e cultura indígena, estão entre as iniciativas que se busca para a sustentabilidade da Mãe Terra.

Outra contundência para adequar a complexa temática indígena na epistemologia da sustentabilidade é dada partir do entendimento de Acsehrad (2014), ao informar que, “quanto maior e amplo for o campo problematizado da vida social, maior será a contribuição que o campo científico poderá dar”. Na lógica de um diálogo com a identidade cultural dos povos indígenas, acena-se também para Leff (2003), ao destacar a ideia de que o aprender a aprender acerca da complexidade ambiental retrata um encontro infinito de seres diversos dialogando sobre suas identidades e suas diferenças.

Nesta abordagem de sustentabilidade na temática indígena, onde está implícito o desenvolvimento sustentável, dado as disparidades em vários aspectos que o desenvolvimento proporcionou e ainda proporciona, segundo Silva et al. (2013)¹⁰⁰, optou-se por desconsiderar discussões em torno do etnodesenvolvimento. O diálogo junto aos sujeitos permitiu partilhar-se da concepção de Gallois (2001) ao informar que, mesmo quando se procura colocar o foco na identidade étnica, os pressupostos relativos à noção ocidental de bem-estar social, político e econômico nunca desaparecerem¹⁰¹. O discurso do

¹⁰⁰Fundamentados em Cavalcanti (1998) e Leroy et al. (2002), Silva et al. (2013) abordam que tanto o desenvolvimento como se conhece quanto o desenvolvimento sustentável como está proposto, são frutos da apropriação do mundo material por parte de uma minoria que conseguiu impor sua vontade ao conjunto da humanidade. Desse modo, surgem questionamentos quanto às controvérsias conceituais em relação às questões de crescimento econômico e desenvolvimento sustentável, quando se vincula à prudência ecológica em que, para tais controvérsias, este crescimento, sob as formas em que é compreendido, conduz sempre a algum tipo de agressão contra o meio ambiente. Concorde-se com os autores quando questionam que mesmo o conceito de desenvolvimento sustentável é contraditório no sentido de uma contradição das próprias palavras, se analisadas sob a forma do comportamento humano. Segundo a ciência econômica as necessidades humanas são ilimitadas, o que provocou o esgotamento de recursos naturais (MANKIW, 2007). Com efeito, o adjetivo “sustentável”, aplicado ao conceito de desenvolvimento, pode ter por objetivo dar uma sustentabilidade política para um modelo de produção baseado na acumulação e na subsumção do trabalho e natureza como mercadorias e presos a uma cultura de consumo (SANTOS, et al. 2013).

¹⁰¹A partir de notas de aulas do professor Dr. Luís Laroque da Silva, na disciplina Sociedade e Natureza, do Programa, pode-se aventar uma hipótese acerca da observação da autora, de que provavelmente a identidade indígena, reconhece o aporte e favorecimento dado pela tecnologia, por meio dos instrumentos que utilizam, embora, alguns com significados diferentes daqueles dados pelos não indígenas, ou mesmo do fim a que foram fabricados.

indígena Marcos Terena (2000) também traz contundência para tal opção ao considerar que: “Todos os indígenas querem viver [...], inclusive em nome do conforto e das facilidades da modernidade”.

Com efeito, os processos de interação na dinâmica do ambiente e espaço, na convivência entre indígenas e não indígenas na área urbana de Boa Vista, permitem incidir à sustentabilidade, algumas questões relacionadas à busca pela sobrevivência com a qualidade de vida almejada pelos povos indígenas. O entendimento exposto está de acordo ao que eles pleiteiam quando buscam reconhecimento e valorização de sua identidade indígena, para maior liberdade de participação na vida sociocultural e econômica em Boa Vista. São elementos que se vinculam aos propósitos de uma participação cada vez mais efetiva e intencionada aos pressupostos da sustentabilidade em seus modos particulares em relação com o ambiente urbano.

4.7 Participação e sustentabilidade: abordagem nas organizações indígenas

A autonomia na construção de um diálogo interativo entre indígenas e a sociedade envolvente passa pela tomada de consciência da necessidade de repensar a complexidade ambiental do modo como ela se manifesta. Nesta ação, Leff (2003, 2009) destaca o protagonismo indígena na construção de um mundo diverso, abordando a ressignificação da sua história, a realocação de seu ser (sua subjetividade), em um mundo complexizado com o Outro:

Diante das estratégias de capitalização da natureza e da cultura, **o ser indígena se situa dentro do discurso da sustentabilidade**, da globalização, da democracia; posiciona-se perante as estratégias de controle de seu território biodiverso e de seus instrumentos normativos – as convenções e os protocolos internacionais, as legislações nacionais, os mecanismos de “desenvolvimento limpo” e de implementação conjunta, de compensação de danos – para reafirmar suas identidades, seus direitos, reclamando autonomia como o direito de ser, o direito à identidade, o direito ao território (LEFF, 2003, p.53, grifo nosso).

A proposição mostra a capacidade indígena de perceber a realidade em que está inserido e buscar alternativas de enfrentamento às relações de poder que se expressam no complexo processo de construção sociocultural sustentável de suas vivências, amparado pela participação consciente que se fortalece no coletivo das organizações. Nesse processo

os indígenas estão reconstruindo-se, por meio do direito de ser diferente, o direito à autonomia, o direito à igualdade competitiva.

Como já foi abordado no capítulo anterior, nessa perspectiva os indígenas, especialmente os povos Macuxi e Wapichana, que se encontram em área urbana de Boa Vista, mobilizam-se na busca de reafirmação e visibilidade para sua identidade indígena, e por seus direitos de participação no exercício da cidadania. Essa conduta está mobilizada em duas frentes, sendo a primeira uma espécie de estranhamento cultural no embate com a sociedade não indígena e, em segundo, a percepção de um certo vazio do Estado em atendimento às suas demandas específicas, que se caracteriza como uma espécie de ausência.

Ao discutir a questão colocada, Rocha e Bursztyn (2005, p. 45) advertem que “a partir do momento em que se permite a criação de novos canais de participação, visando à tomada de decisões e à gestão local, a própria comunidade passa a ser protagonista de seu bem-estar”. Tornar-se protagonista de seu bem-estar requer consciência e participação social. Numa visão mais ampla, baseando-se em Jacobi (2003, p. 322), verifica-se que a participação social pode ser considerada como um “processo de redefinição entre o público e o privado, dentro da perspectiva de redistribuir o poder em favor dos sujeitos sociais que geralmente não têm acesso”.

A partir do diálogo dos autores, observa-se que as aproximações das reivindicações indígenas com a sustentabilidade se estabelecem no ambiente da participação social como um fator essencial na ênfase da necessidade de fortalecimento do tecido social local. Elemento que emerge como um dos imperativos para a sustentabilidade enquanto possibilidade de garantia das representações de vida que perenizam sua existência. Os movimentos indígenas, nesse contexto, se caracterizam como um mecanismo capaz de dar legitimidade para a participação, com vistas ao reconhecimento étnico nos processos de ressignificação existenciais históricos. Nos entendimentos de Rocha e Bursztyn (2005, p. 47) “com a participação, o espaço público amplia o exercício da democracia e o incremento da condição cidadã”. A premissa faz entender que a cidadania ativa se caracteriza como um princípio essencial da democracia econômica e política, portanto, ganha sustentabilidade na participação.

Os nexos com as organizações indígenas se desvelam quando, no esforço coletivo, estas, de forma ativa, institucionalizam-se como agências ou entidades. Onde por meio das quais, os Macuxi e Wapichana reivindicam suas demandas sociopolíticas e culturais, estabelecem diálogos com a sociedade não indígena e pressionam o Estado na busca de seus direitos e solidificação de sua cidadania ressignificada. São significações fundamentais para a ampliação de seu espaço, busca de visibilidade sociocultural que repercute na sociedade não indígena, e acaba por alterar a dinâmica sociopolítica de funcionamento do Estado.

As condições sociais para os indígenas tornarem-se visíveis e serem reconhecidos demandam um processo caracterizado por estar no meio, por situar-se no mundo das possibilidades existenciais potencializadas pela participação sustentável através do diálogo interativo e integrador, como condição de construção e manutenção da cidadania ativa. Na perspectiva de Jacobi (1999), a nova dimensão da cidadania, qual seja a cidadania ativa, inclui, por um lado, distintos sujeitos sociais ativos – no caso os indígenas – e, por outro, inclui para a sociedade um aprendizado de convivência com esses cidadãos emergentes, que se recusam permanecer nos lugares que lhes foram definidos social e culturalmente. Um terreno fértil para o tema da sustentabilidade que se apresenta como uma proposta de novas relações socioculturais, principalmente nos espaços urbanos onde os resultados dos processos interativos sociais e culturais emergem da sinergia de experiências e aprendizagem contínua e dinâmica. Postula assim um “saber ser com a outridade”, no reconhecimento de sentidos culturais diferenciados (LEFF, 2003, p. 23).

O papel da educação para a sustentabilidade perpassa o arcabouço da formação de princípios de valores fundamentais. Precisa direcionar a intenção para que tipo de valores educar as novas gerações. Nessa perspectiva, autores como Jacobi (2003) e Leff (2009), destacam a Educação Ambiental, já o educador Moacir Gadoti (2008), descreve a “ecopedagogia”, ambas trazendo sentido à inquietação de Moreno (2002, p. 111): “Que tipo de ser humano se deseja formar”(?). Neste sentido, a perspectiva de uma Educação Ambiental coaduna-se com a ecopedagogia, no sentido de buscar promover a aprendizagem do sentido das coisas a partir da vida cotidiana.

Desse modo, a ecopedagogia orienta-se pelo respeito e promoção de todas as formas de vida, constituindo-se numa pedagogia democrática e solidária. Ao colocar os princípios da sustentabilidade como diretriz dessa educação, Gadoti (2008, p.75) define:

“Para mim, a sustentabilidade é o sonho de bem viver. Sustentabilidade é equilíbrio dinâmico com o outro e com o meio ambiente, é harmonia entre os diferentes”. Porém, adverte, “será necessário adaptar esse conceito às diferentes realidades” (GADOTTI, 2008, p. 77). Alerta que pode ser vinculada diretamente à questão da participação e sustentabilidade. Dado aplicável ao âmbito das organizações indígenas de Roraima, onde desvela-se o protagonismo indígena por meio da formação educativa e consciente de seus modos próprios de existência.

Cabe destacar que a subjetividade indígena que mobiliza o processo reivindicatório por meio da participação ativa e efetiva nas organizações mostra a consciência de que o reconhecimento externo almejado pelo protagonismo passa primeiramente pelo processo de se auto reconhecer e se aceitar como protagonistas de sua própria existência, interagindo com outras formas de “ser” e “estar” no mundo.

Levando-se em consideração a definição de Gadoti, acima, é que o protagonismo indígena se faz emergente neste diálogo, do ponto de vista social e cultural. O social liga-se ao “bem viver”¹⁰², pois sabe-se que suas demandas são por atendimento diferenciado conforme sua identidade indígena, com condições de poder competir socialmente com os não indígenas que se encontram na cidade, para sua subsistência na mesma. Do ponto de vista cultural, tem-se o “equilíbrio dinâmico com o outro”, no combate ao preconceito e discriminação, na busca por alteridade e respeito pelos elementos e aspectos de sua cultura, no processo interativo com sociedades não indígenas.

No reforço da ideia da sustentabilidade, Jacobi (1999, p.42) aborda a prevalência do estabelecimento de um conjunto de iniciativas que levem em conta a “existência de interlocutores e participantes sociais relevantes e ativos”. Aqui, fica claro que, na direção de um reconhecimento de sua identidade cultural, os “atores sociais” indígenas buscam relevância nas discussões da elaboração, implantação e controle social das políticas públicas em geral. Uma discussão tracejada pelo desejo e necessidade urgente de melhoria das condições existenciais, marcadamente mediada pelo respeito e compensação histórica de todo tipo de degradação sociocultural e humana promovida ao longo dos tempos. Desta

¹⁰² Outra acepção - contundente para a reflexão - dada ao “bem viver”, vem de Leonardo Boff (2015), quando trata da proposta dos povos originários andinos inspiradora de uma nova civilização focada no equilíbrio e na centralidade da vida. Cujo ideal que propõem é o bem-viver, que visa uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não apenas para o indivíduo.

feita, passa-se para necessidade de discutir a sustentabilidade sociocultural para os Macuxi e Wapichana em Boa Vista.

4.8 Pertinência da sustentabilidade sociocultural para os indígenas em contexto urbano de Boa Vista

A história da sustentabilidade é mais antiga do que se imagina. Faz sentido falar de pré-história da sustentabilidade. Para Leonardo Boff (2015), o nicho do qual se elaborou o conceito de sustentabilidade é a silvicultura. Este evento encontra-se em um marco temporal do século XVI, quando na Alemanha irrompeu a preocupação pelo uso racional das florestas. Já a história recente faz alusão à compreensão de desenvolvimento sustentável e ganhou significados de possibilidade de vida ou de morte planetária e, consequentemente, um grande risco à continuidade da espécie humana.

Diversos autores abordam que preocupações relativas à degradação ambiental decorrente do consumo exagerado impulsionaram as discussões a partir de 1987, no Relatório Brundtland, quando a Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, criada em 1983, pela Assembleia das Nações Unidas, pressupõe o atendimento das necessidades básicas de todos, incluindo o das futuras gerações (ACSELRAD e LEROY, 1999, ALMEIDA, 2002; SACHS, 2002; JACOBI, 2003; ROCHA e BURSZTYN, 2005; BOFF, 2015).

Como as futuras gerações não podem agir no momento, são as gerações do presente que precisam intervir nos processos que permitam um desenvolvimento humano com qualidade de vida e qualidade ambiental para todos (ROCHA e BURSZTYN, 2005). Para Acselrad e Leroy (1999), a Comissão Brundtland propôs uma nova formulação da relação entre meio ambiente e desenvolvimento econômico, inspirada desta vez na noção de sustentabilidade, emprestada das ciências biológicas.

Em instâncias globais, as iniciativas e debates abordados por diferentes autores sobre condutas para a sustentabilidade mostram, segundo Silva et al. (2012), a incorporação de:

[...] uma perspectiva pluridimensional que articule simultaneamente a economia, o ambiente, os aspectos políticos, sociais e culturais, dentre outros, para uma conceituação mais rigorosa no sentido de superar as propostas iniciais de desenvolvimento, baseado na produção, consumo e na acumulação” (SILVA et al., 2012, p.26).

É evidente que qualquer ação intencionada à preservação ou conservação ambiental necessita um aporte econômico e financeiro, associado às políticas conscientes, racionais e responsáveis, caracterizada por essas perspectivas pluridimensionais, como descrito. Neste sentido, considera-se a importância do fortalecimento das organizações populares a exemplo daquelas de natureza étnica, como abordado na pesquisa. Os autores complementam que a redistribuição de recursos e de informações às instituições populares contribui para o aumento da capacidade de análise e para a tomada de decisão. Ratifica o sentido e a razão do papel das organizações que estimulam a participação por meio da discussão reflexiva dos modos de ser e de vida das populações indígenas que habitam o espaço urbano local.

Frente a uma complexa relação entre o desenvolvimento e o meio ambiente numa variedade de áreas, Jacobi (1999) deixa claro que o conceito de sustentabilidade avançou e passou a assumir uma amplitude de aspectos, em diferentes dimensões. O que Funtowicz e Marchi (2003) tratam de complexidade reflexiva. Neste contexto, os autores abordam: “a aprendizagem necessária com o fim de conseguir a sustentabilidade inclui reapropriar-se do conhecimento como complexidade” (FUNTOWICZ e MARCHI, 2003, p.93). Portanto, no campo da sustentabilidade uma política racional e equilibrada requer uma análise em que todas as dimensões relevantes sejam levadas em conta.

Em relação aos aspectos referidos, considerando propostas experimentais que permitam a sustentabilidade para os contextos urbanos, Silva, Souza e Leal (2012), apoiados em Cavalcanti (1998), comentam que o dever da ciência é explicar como e de que forma os caminhos para a sustentabilidade podem ser alcançados. Principalmente quando se vincula a sustentabilidade às questões relacionadas a conflitos sociais e culturais para prover a qualidade de vida, é que as dimensões encontram-se como base de investigação. Os autores complementam que observação em diferentes dimensões, substancia novas propostas de ações quanto aos modos que regem as atuais políticas sobre as necessidades humanas.

Por outro lado, percebe-se que o termo sustentabilidade, se permanecendo vinculado apenas a esfera ambiental, limita os “alargamentos” para os campos econômicos, sociais e políticos, haja vista que os problemas de dinâmica social, enquanto espaço socialmente construídos são fenômenos complexos (LEFF, 2015). Em particular no urbano, propostas de base instrumental para a sustentabilidade vinculam-se a diversas ações, comportamentos e espaços da vida humana, que permite afirmar a existência de dimensões de sustentabilidade que não tem pretensão de resumir-se a um fator de medida, mas, sobretudo, de compreensão sobre a vida e as condições de resistência e de superação dos processos de segregação e da reduzida qualidade de vida e ambiente (SILVA, et al., 2012).

No debate sobre a sustentabilidade para os objetivos da pesquisa, a configuração territorial, além de material, tem uma existência social e cultural. Essas dimensões vinculam-se pelo lado empírico aos aspectos das reivindicações dos indígenas por meio de suas organizações, e pelo lado acadêmico, à dimensão social e cultural da sustentabilidade. Neste contexto, Acselrad (2014, p.85) destaca a ciência, como, por vezes, “utilizada para definir os limites tidos por objetivos no interior dos quais se poderia dar o exercício das escolhas políticas”. Mostra que o papel imprescindível da ciência cogitada por meio de processos formativos sistemáticos oferece uma contribuição determinante aos propósitos indígenas enquanto potencialização da participação e compreensão dos direitos e deveres socioambientais.

Nas dimensões de sustentabilidade, pode-se salientar que dentre as dimensões social, cultural, ecológica, ambiental, territorial, econômica e política, elaboradas por Sachs (2002), as mais proeminentes em relação aos atendimentos das reivindicações dos indígenas que se encontram em área urbana de Boa Vista, encontram-se nas dimensões social e cultural.

4.8.1 Aproximações da sustentabilidade social com as expectativas das organizações

A exclusão ou situação de vulnerabilidade social vem se revelando como um dos mais graves problemas urbanos atuais. Um fenômeno que se cristaliza pela ausência de serviços essenciais à dignidade humana, dando espaço à injustiça social. A situação de falta de acesso aos recursos urbanos e vivências sociais desiguais complementam as

experiências negativas relatadas pelos povos indígenas que se encontram em Boa Vista, capital de Roraima.

Ao considerar o fator ambiental como a síntese entre o natural e o social, colocando como categoria de análise o ambiente urbano - tratando-se de sobrevivência e reprodução cultural com qualidade de vida -, Silva et al. (2012) abordam que o embate seria, antes, entre o social e o político. Com relação ao social, mostram que as necessidades urbanas estariam além daquelas relacionadas ao espaço físico, considerando que as características afetam e determinam a qualidade de vida, podendo ser negativa, no sentido do adensamento urbano, ausência de áreas de lazer e espaços públicos, edificações precárias ou insalubres, dentre outros, ausência de arruamento dimensionado, da drenagem pluvial, da rede elétrica e de água tratada, da coleta de esgoto e de resíduos domiciliares. Desta forma, as necessidades ambientais estariam relacionadas a uma perspectiva que precisamente pode legitimar e ou transformar estas questões: o sociopolítico.

Centralizando o poder público como promotor dos benefícios sociais no ambiente urbano, Silva et al. (2012) fazem entender que este tem o dever de distribuir, de forma equitativa, as políticas urbanas voltadas para as demandas da população, sem exclusão de grupos sociais em desvantagem. Mencionam como metas sociais, por exemplo, a habitação em um bairro com atendimento à saúde, à assistência social, à segurança, ao transporte, dentre outros. Nesta compreensão de função social da cidade, emergem as discussões da sustentabilidade social nesta tese, com a intencionalidade de tratar o problema de aproximação entre as discussões sobre sustentabilidade relacionada à vivência e prática das organizações indígenas, na busca de melhoramento das condições de vida dos indígenas que se encontram em Boa Vista.

O espaço urbano apresenta-se como uma instância social assegurada por novos modelos de construção e acesso de forma equitativa a bens públicos. Portanto, a dimensão social da sustentabilidade, constitui-se fundamental no princípio da “viabilização de uma maior equidade de riquezas e de oportunidades, combatendo-se as práticas de exclusão, discriminação e reprodução da pobreza e respeitando-se a diversidade e todas as suas formas de expressão” (SILVA, apud SILVA et al., 2012, p.33). Quando se trata de sociedade que almeja sobrevivência com qualidade de vida, a equidade social torna-se um imperativo. Ou ainda, num sentido mais abrangente, o desenvolvimento com

sustentabilidade e o bem estar humano requerem um equilíbrio dinâmico entre populações (JACOBI, 1999).

Tratar o tema da sustentabilidade social numa interseção com a realidade ambiental nessa dimensão das expectativas das organizações expressa a preocupação com elementos fundamentais à condição e qualidade de vida em sociedade, pautada pelo direito e o respeito ao outro e à natureza, mediante o princípio da igualdade no limiar das diferenças. Entendimento que, antropológicamente, corrobora-se com Laraia (2009) ao esclarecer que não há entre os grupos humanos o diferencial para se ter grupos superiores e inferiores. Entretanto, nas sociedades humanas, há uma tendência de se querer julgar outras culturas de forma etnocêntrica, ou seja, em algum critério a partir de si mesmo. Por sua vez, Arruda (2001) esclarece que tal conduta das sociedades ocidentais resultou em modelos idealizados com esquemas preexistentes para a salvaguarda dos indígenas.

Nesse campo, onde pesem as intenções e disposições subjetivas ocidentalizadas, “prevalece a lógica dos discursos institucionais, incorporados na visão de mundo e impregnados de perspectivas que diferem ou se contrapõem às dos índios em muitos aspectos” (ARRUDA, 2001, p. 54). Porém, como sujeito ativo em um processo de não aceitação dos modelos a eles impostos, o indígena Terena (2000, p.74) desabafa: “Todas as soluções para o índio foram superficiais, pois foram de acordo como esse modelo falso de ver o índio, sua terra e sua diversidade”. Apesar de suas especificidades, os indígenas Macuxi e Wapichana participam do campo social urbano de Boa Vista, tentando legitimar sua identidade diferenciada. Neste discurso, Leff (2003, p.51) complementa: “O sentido verdadeiro do mundo se constrói discursivamente sobre interesses sociais diferenciados”. Interesses que nem sempre partem e atendem aos anseios e necessidades daqueles que de fato são personagens diretamente envolvidos no processo, nesse caso específico, os indígenas.

As organizações se aproximam e se empoderam da ideia de sustentabilidade social no sentido da busca de alcançar os propósitos e anseios delineados pelos indígenas que se encontram em Boa Vista. Enquanto agências exprimem as reivindicações que identificam os desejos, necessidades e expectativas indígenas acerca de suas procuras sociais. De tal modo que, ao se constituir como agências, trilham o caminho da garantia social da sobrevivência, por meio da luta pelos direitos do indígena em contexto urbano. Luta pela garantia do cumprimento dos deveres constitucionais para reafirmação da cidadania

ressignificada para os indígenas com o reconhecimento do fator étnico, fundamental para afirmação de sua identidade indígena. Desse modo, coloca-se em evidência nesse debate as necessidades de reconhecimento dos recursos básicos necessários à existência individual e coletiva.

Boff (2015, p.139) esclarece nove necessidades básicas: “A subsistência, a proteção, o afeto (amar e ser amado), o entendimento (aceitar os outros como são e serem também aceitos), a criatividade, a participação, o lazer, a identidade pessoal e a cultural e liberdade.” Sem pretensão de excluir as demais, mas, no sentido de acenar para a sustentabilidade sociocultural, conforme propõe-se nesta tese, centraliza-se as discussões na necessidade básica para a “subsistência” e “identidade pessoal e a cultural”, afim de alcançar questões sociais e culturais que afligem os indígenas.

Tomando por base os critérios destacados por Ignacy Sachs na dimensão da sustentabilidade social, tem-se:

- a) O alcance de um patamar razoável de homogeneidade social;
- b) Distribuição de renda justa;
- c) Emprego pleno e/ou autônomo com qualidade de vida decente;
- d) Igualdade de acesso aos recursos e serviços sociais (SACHS, 2002, p.85).

Assim, sob uma perspectiva de inclusão social esta dimensão defende os direitos humanos e a luta constante pela melhoria da qualidade de vida dos cidadãos, que não deve ser reduzida a simplesmente bem estar material. A promoção da igualdade de oportunidades, a inclusão dos cidadãos nos processos de decisão social e a garantia de meios de proteção social fundamentais para os indivíduos mais necessitados e excluídos socialmente, também constituem-se papel fundamental da sustentabilidade social.

São proposições que se apresentam perfeitamente em consonância com as projeções dos indígenas Macuxi e Wapichana em suas reivindicações no contexto de Roraima, conforme as expectativas das organizações descritas anteriormente. Uma vez que a dimensão social defende os direitos humanos e a luta pela constante melhoria da qualidade de vida dos cidadãos que como já abordado, não devem ser reduzido simplesmente à ideia de bem estar material, mas estendidos aos elementos simbólicos que marcam e determinam a realidade de vida em todas as suas dimensões existenciais.

Gallois (2001) adverte que, quando se trata de desenvolvimento para as sociedades indígenas tem-se o seguinte:

Os mais diversos elementos do desenvolvimento cultural, social, econômico e político, hoje reivindicados pelos povos indígenas atestam que, em sua perspectiva, tolerância é antes de tudo uma demanda de igualdade nas condições de acesso ao “desenvolvimento” com o qual eles foram levados a conviver por imposição dos Estados nações em que foram englobados há séculos (GALLOIS, 2001, p.167).

Essa proposição fornece subsídios para que se possa analisar o modo como tais formas de “desenvolvimento” representaram para os indígenas uma longa história de perdas, sobretudo socioculturais. Então, lideranças conhecedoras e cientes dessa realidade vêm buscando despertar o desejo de saber e apreender sua cultura, sua história e seus modos de vida, traduzidos em condições de sustentabilidade na atualidade, a partir de relações com o meio em que vivem transformadas a favor de seus interesses existenciais próprios.

No sentido de aproximar as reivindicações e expectativas, evidenciadas pelas organizações enquanto agências com os critérios destacados na dimensão da sustentabilidade social, reapresenta-se as categorias dos quadros 11 e 12 do capítulo anterior. As recategorizações convergiram para o estabelecimento de três perspectivas, abaixo relacionadas:

1. Como espaço e território propício à interação, considerando os valores inerentes às populações indígenas, na reafirmação enquanto pessoas e garantia de seus direitos de cidadãos, tem-se como busca:

- ✓ *Reconhecimento da presença indígena como formação da cidade de Boa Vista, portanto cidadão;*
- ✓ *Condições espaciais e territoriais para desenvolver, com liberdade elementos de sua identidade indígena;*
- ✓ *Condições básicas de moradia e habitação digna, em bairros com infraestrutura e saneamento básico;*
- ✓ *Melhorar a qualidade do transporte urbano;*
- ✓ *Incentivo e apoio às hortas familiares e comunitárias que venham garantir a alimentação indígena; Área para plantação coletiva.*
- ✓ *Melhorar as estruturas físicas das organizações.*
- ✓ *Melhoria da saúde indígena;*

De modo geral todos os itens acima têm como busca central o reconhecimento e o respeito à dignidade indígena no espaço urbano local. São pontos nucleares destacados

pelas lideranças indígenas que refletem o papel das organizações enquanto agências, na perspectiva de solucionar entraves postulados como desigualdades de oportunidades sociais e culturais diante da sociedade local e nacional. A participação torna-se elemento fundamental nesse processo pois, por meio dela ocorre a apreensão do espaço urbano e sua composição social pela subjetividade indígena, como o ambiente que também lhes possibilite a reprodução social almejada. Por meio da pesquisa bibliográfica sobre questões indígenas e desta pesquisa, foi possível constatar situações que mostram que a população indígena tem emergido paulatinamente de um processo de segregação espacial no contexto das cidades.

Em torno da concepção de sustentabilidade sociocultural e ambiental, as demandas indígenas vêm desenvolvendo um protagonismo sociocultural e político, que avançam como reivindicações por condições de habitações dignas, acesso aos serviços básicos, água de qualidade, saneamento, esgoto, drenagem e outros mecanismos necessários à vida com qualidade social. Neste sentido, Silva et al., (2012, p. 25) complementam:

[...] a grande maioria das cidades brasileiras apresenta, em diferentes escalas, um quadro em que se constata uma insustentabilidade em consequência da segregação espacial, dadas as desigualdades de oportunidades, à exclusão ao acesso aos instrumentos sociais públicos, mantendo comunidades excluídas, as quais acumulam desvantagens em diferentes aspectos que se manifestam, dentre outros, em riscos ambientais, conflitos e violência, com propensão a resultar na naturalização do processo de exclusão social e espacial.

As desigualdades de oportunidades que permeiam o contexto da cidade são, de fato, o maior vilão desse processo de equidade social, sobretudo no que se refere aos povos indígenas que se deslocam de suas comunidades de origem para os espaços urbanos, tanto em nível local quanto nacional. Diante da tomada de consciência da nova realidade em que se encontram, estes buscam ações concretas e planejadas que lhes possibilitem a sobrevivência com condições de reprodução de seus padrões culturais. A partir da categoria de espaço próprio é possível discutir neste estudo a enraização interativa dos valores étnicos indígenas que se consolidam na dimensão social e cultural da sustentabilidade. Assim, a categoria espaço pode ser compreendida na discussão da sustentabilidade sociocultural como uma necessidade humana de localização que reflete aspectos próprios da identidade, que gera uma interseção perfeita com o que se busca como qualidade de vida, a partir da concepção de um contexto social justo e saudável.

Com relação à reivindicação acerca de espaço que permita desenvolver seus referenciais identitários e culturais no uso do solo, por meio do cultivo de hortas, aparentemente este incentivo para suas coletividades mostra-se indispensável. Essa perspectiva dos sujeitos da pesquisa, mostra que as atividades agrícolas desenvolvidas de forma sustentável, no contexto de Boa Vista, além de contribuir no suprimento de suas necessidades, viria subsidiar o planejamento urbano, sendo útil para minimizar os impactos relativos ao uso e ocupação do solo, o que implicaria em menos agressividade ao meio ambiente e incorreria na melhoria da qualidade de vida de modo geral.

2. Como espaço para obtenção de renda e trabalho no suprimento de suas necessidades básicas para sobrevivência, tem-se nas falas dos entrevistados uma série de pontos relevantes e representativos para a sustentabilidade sociocultural:

- ✓ *Desenvolvimento de projetos de formação profissional e de inserção no mundo do trabalho voltados para a necessidade das diferentes etnias indígenas;*
- ✓ *Condições de melhorias da renda com a cooperativa UNIRENDA.*
- ✓ *Aposentadoria.*
- ✓ *Apoio e incentivo à produção de artesanato.*
- ✓ *Feiras exclusivas indígenas para comercialização dos produtos.*

Estas questões se interligam com as alternativas de sobrevivência na cidade enquanto povo, como estratégias para fortalecimento de sua continuidade física, social e cultural. Uma vez que, uma das principais motivações dos indígenas se deslocarem para as áreas urbanas, está na busca por trabalho. Nas perspectivas das necessidades econômicas, a sustentabilidade social impõe-se como dimensão importante na medida em que permite ao cidadão indígena construir demandas para seu sustento e de sua família. Contudo com condições favorecidas por qualificação e acesso à disponibilidade de emprego, recebimento de salários justos, comercialização de sua produção, principalmente artesanal que, além de proporcionar renda, serve como enraizamento cultural na sociedade não indígena.

A necessidade expressa por um espaço exclusivo para feira indígena - que aparece como reivindicação - pode ser interpretada como um espaço de comercialização de suas produções artesanais e agrícolas, adicionado a um espaço cultural onde estarão expostos, de forma materializada, seus hábitos, costumes e valorações compreendidos como expressões culturais próprias. Portanto, permitiria maior utilização de seus saberes e seus

objetos formatados como produtos ou bens patrimoniais, a exemplo dos artesanatos, e assim, terem condições para geração e distribuição de renda, a partir de seus próprios recortes e interesses. Dentre outros investimentos e gerenciamentos públicos que contemplem a distribuição de riqueza pública associada à equidade do serviço com qualidade.

3. Como ambiente para escolarização indígena, que vá além de defender a igualdade de acesso a um direito, mas reconhecer suas especificidades e todo o histórico de construção do debate a respeito da educação escolar indígena diferenciada¹⁰³, tem-se como busca:

- ✓ *Inserção no currículo das escolas a temática indígena, línguas e cultura de acordo com as temáticas de cada bairro;*
- ✓ *Construção de um centro de expressão da cidadania indígena, com informação e formação social, valorização cultural.*
- ✓ *Educação indígena e criação de escolas indígenas na cidade de Boa Vista.*

A educação, enquanto função social é um dos fortes fatores que potencializa a discussão da sustentabilidade social junto aos povos indígenas, não somente para o contexto urbano, mas para toda uma sociedade ou nação. Uma vez que, para estes, o ingresso na educação apresenta-se como um instrumento de imersão no mundo dos não indígenas, aumentando suas vantagens nos processos de negociação e diálogo, para estabelecerem suas fronteiras culturais e ressignificarem elementos de sua identidade indígena, revelando-se diferentes e singulares.

A educação aparece como uma necessidade para o enfrentamento das relações de poder e profissionalização dos indígenas que se deslocam de suas comunidades para a cidade. Apropriar-se dos conhecimentos promovidos por meio do processo educativo é uma maneira de se preparar para concorrer em igualdade por empregos que exigem conhecimentos técnicos e intelectuais no mercado de trabalho local. Por outro lado, os indígenas compreendem a educação como uma ferramenta de conscientização e alargamento da capacidade reflexiva sobre as próprias condições de melhorias, no sentido

¹⁰³ Gallois, Kkein e Dal’bo (2016) trazerem para o debate, em seu artigo *Os povos indígenas, políticas multiculturais e políticas da diferença* que a própria Lei 12.711, conhecida como “Lei de Cotas”, promulgada em 2012, estipula mecanismos *indiferenciados* de reserva de vagas para estudantes pretos, pardos e indígenas. Os autores abordam que, apesar do aspecto positivo em defender a necessidade e a legalidade dessas ações afirmativas nas universidades públicas brasileiras, estes mecanismo, distinguem os candidatos apenas na porcentagem da reserva, que deve ser calculada de acordo com a proporcionalidade dessas populações – pretas, pardas e indígenas – na unidade da federação em que se encontra a universidade. Desse modo, o tratamento direcionado aos povos indígenas é o mesmo que a outras “minorias”, que apresentam acesso desigual ao ensino superior público brasileiro.

de ajudar a conhecer melhor os processos de coexistência homem/natureza (OLIVEIRA, 2016). Neste sentido, Santos (2014) atesta que, com a implantação da educação escolar indígena, estendeu-se de forma expressiva as relações de diversas etnias com a sociedade nacional. De posse dessa percepção, no contexto atual, a subjetividade indígena reivindica o acesso à educação escolar como uma condição fundamental para sua autonomia sociopolítica e intelectual.

Esses desejos e necessidades indígenas encontram amparo legal na Portaria Interministerial MJ e MEC Nº 559, de 16 de abril de 1991. Em seu Art. 1º diz que se deve “garantir às comunidades indígenas uma educação escolar básica de qualidade, laica e diferenciada, que respeite e fortaleça seus costumes, tradições, língua, processos próprios de aprendizagens e reconheça suas organizações sociais”. Contudo, as ações educacionais ainda circulam nos terrenos tênues das políticas educacionais no contexto das comunidades. Essa ineficiência na área educacional motiva as famílias ou jovens a deslocarem-se para a cidade para dar prosseguimento aos estudos, porém, diante das reivindicações aqui descritas, corrobora-se com Santos (2014), ao atestar que neste contexto, a educação, também se apresenta fragilizada.

As expectativas apresentadas em relação ao papel das organizações indígenas correspondem a uma interpretação das estratégias de negociação com os setores públicos, trazendo maior representatividade sociocultural e econômica para os indígenas que se encontram no espaço urbano. São elementos significativos que retratam e justificam a importância das agências no contexto existencial urbano, a partir do seu papel representativo de defender e garantir uma sustentabilidade para a vida indígena urbana. Verifica-se claramente que o que está em jogo são as condições de vida para reprodução e manutenção da identidade indígena. São condições que se constroem por meio das buscas por sustentabilidade social, por meio do enfrentamento das relações de poder, para garantia da qualidade social da vida no contexto urbano.

De modo conclusivo, parcialmente a sustentabilidade social para os indígenas que encontram-se na área urbana de Boa Vista pode ser compreendida como a disponibilidade de melhores condições sociais como habitações dignas, acesso aos serviços básicos, por meio de espaço físico, enquanto ambiente para garantir sua sobrevivência e condições de reprodução, manutenção e preservação de seus padrões culturais específicos, para exercerem sua cidadania ressignificada e terem condições de concorrer profissionalmente e

intelectualmente de forma equânime entre si e com a sociedade não indígena no mercado de trabalho local e nacional.

4.8.2 Aproximações da sustentabilidade cultural com as expectativas das organizações

Uma reflexão sobre políticas de sustentabilidade e bem estar para os indígenas que se encontram em centros urbanos deve priorizar aspectos e elementos de sua identidade. Uma vez que nas relações sociais citadinas, ou melhor, nas “fronteiras culturais” com a sociedade não indígena, a identidade indígena sempre foi marcada pela diferença relacionada aos traços culturais e simbólicos. Portanto, compreender a questão cultural indígena a partir da ideia de sustentabilidade é garantir que o conjunto de valores, hábitos, costumes e crenças sejam preservados e respeitados, a partir apenas das representações de mundo, de cultura e de homem (BOFF, 2015).

Sachs (2002) já advoga que os aspectos culturais desempenham um papel fundamental para a sustentabilidade, pois incorporam os princípios básicos da sociedade e a sua forma de vida. Partilhando desse raciocínio, Silva e Shimbo (2001) acrescentam na estrutura da visão pluridimensional da sustentabilidade que a dimensão cultural deve ser entendida através da inclusão da diversidade e identidade cultural em todas as suas formas de expressão e representação, pelas condições dos modos da produção econômica local e, também, pela organização política e social de cada comunidade.

Num mundo onde cada vez mais as diferenças culturais se cruzam e se aproximam, seja por relações diretas de pessoas e grupos, ou indiretas como nas redes sociais e mídias visuais e auditivas, vezes por meio de processos exitosos ou mesmo dolorosos, é fundamental encarar o desafio da diversidade cultural como forma de enriquecimento coletivo (SACHS, 2002). Nesse sentido, Leff (2003) postula que no campo heterogêneo e conflitivo, onde se confrontam saberes e interesses diferenciados, ou seja, na diversidade cultural, é que se firmam perspectivas para a sustentabilidade. Porém, salvaguardando-se especificidades culturais, ao mesmo tempo em que se constroem sentidos de pertencimentos maiores e mais abrangentes com que os indivíduos se possam identificar (SACHS, 2002). Sob esta ótica, o relevo das organizações enquanto entidades é dado aos elementos ou aspectos da identidade dos indígenas Macuxi e Wapichana.

O fato de se identificar e assimilar elementos comuns a uma coletividade, configura o processo de interação cultural que, ao ocorrer respeitosamente, garante-se de maneira sustentável a essência dos modos próprios de ser e estar que se expressa no cotidiano de um povo. Silva et. al (2012) a partir do entendimento de Silva e Shimbo (2001), acrescentam a dimensão cultural da sustentabilidade como aquela que promove a diversidade e identidade cultural em todas as suas formas de expressão e representação, que referenciem a história e a memória das comunidades.

Assim, em contexto de afirmação da identidade cultural é igualmente importante tratar das práticas culturais, que sempre se desvelam no território da diferença. Portanto, Silva et al. (2012) consideram que a necessidade de mudanças de concepções da sustentabilidade, na dimensão cultural, pode ser informada pelo olhar da cultura e das tradições. Para Boff (2015), são premissas que servem para compreender que no caminho para a sustentabilidade com prioridade para a sobrevivência com qualidade de vida, deve-se considerar as diferentes necessidades e especificidades de cada grupo humano na sua maneira de ser e estar em um espaço definido.

É um entendimento que conduz a uma reflexão sobre o tema da especificidade cultural. Segundo Arruda (2001, p. 50): “A especificidade de uma cultura é dada pela particularidade de uma visão de mundo, por uma cosmologia própria, pela existência de um território existencial singularizado”. Assim, na dimensão da sustentabilidade cultural, Saches (2002) advoga que há um respeito aos diferentes valores entre os povos, porém, há um incentivo dos processos de mudança que acolhem as especificidades locais. Neste sentido, Santos (2014) vem contribuir informando:

[...] os elementos culturais presentes nas pessoas indígenas, moradoras e trabalhadoras na área urbana, absorvem um largo conteúdo do mundo dos não índios, mas aqueles que são advindos de seus contextos se reafirmam como os falantes da língua materna, os hábitos alimentares e outras situações que estão intimamente relacionadas à própria história de vida (SANTOS, 2014, p.199-200).

A descrição da autora faz remeter a Laraia (2009) quando esclarece que os seres humanos são dotados de cultura, criando e recriando sentidos para suas ações, na interação com o meio, transformando e por ele sendo transformado. Isso mostra que a dinâmica sociocultural urbana define as reatualizações culturais para que os indígenas atinjam a qualidade de vida diferenciada que reivindicam (GALLOIS, 2001). Sobretudo dentro de

uma perspectiva de sustentabilidade que lhes permita se organizarem e fazer frente às culturas que se moldam e moldam as formas de vidas em sociedade no espaço da cidade.

No sentido de aproximar algumas reivindicações e expectativas evidenciadas pelas organizações enquanto entidade com os critérios destacados na dimensão da sustentabilidade cultural, reapresenta-se algumas categorias dos quadros 11 e 12 do capítulo anterior. As recategorizações convergiram para o estabelecimento de duas perspectivas relacionadas a seguir:

1. Como reconhecimento de seus conhecimentos cosmológicos sobre a natureza, como seus remédios tradicionais e tratos espirituais, tem-se:

- ✓ *A criação de farmácias públicas de remédios tradicionais indígenas;*
- ✓ *Implementação de políticas de fortalecimento de atividades de pajelância.*

Do ponto de vista da sustentabilidade cultural, essas significações são relevantes para o tratamento da problemática em questão. Mostram a preocupação com a presença cultural no cotidiano das novas gerações e das gerações futuras de indígenas, mesmo para aqueles que se encontram em área urbana de Boa Vista.

Em uma discussão sobre sustentabilidade, concorda-se com Virtanen et al., (2012), ao relatarem que não se pode deixar de abordar as substanciais interpretações “nativas” de natureza. Com efeito, a partir de Boff (2015) pode-se compreender que, em áreas e contextos culturais com diferentes percepções de realidades, como as percepções cosmológicas dos indígenas, as ideias básicas de sustentabilidade abrigam expectativas diferentes que podem ser apropriadas pelos não indígenas, a partir de um processo mútuo e respeitoso de interação cultural e diálogo de saberes.

Para Viveiro de Castro (1996) nas cosmologias nativas amazônicas, os seres não humanos são dotados de almas ou espíritos, formando uma comunidade oculta-paralela que, pelo atributo da sociabilidade, interagem em vários caminhos dos humanos. Porém, é necessária uma liderança espiritual para manter estreitas partilhas e proximidades físicas com esses “outros” seres, com perfis altamente ambivalentes, ou seja, podem ajudar muito as pessoas, mas em outras situações, também podem ser muito nocivos. Virtanen et al. (2014), complementam que cabe ao Pajé as interações, diálogos e compartilhamentos de conhecimentos com esses seres, por meio de sonhos, rituais ou quando estão sozinhos, e, esta fluidez de acesso, atribui-lhes supremacias de sacerdote, curandeiro e adivinho. Ou

seja, trata-se de significações identitárias que representam profundamente a cultura expressa como modo de vida e de percepção acerca da existência orientada entre os mundos natural e sobrenatural.

Esta pesquisa revelou que no contexto de Boa Vista essa cosmologia permanece ativa, ratificando a ideia de enraizamento e sustentabilidade da cultura em sua essência, mesmo diante de toda diversidade que parece intencional sufocamento ou submissão desses valores culturais na cidade. Os contatos citadinos não apagaram as crenças imemoriais dos seus ancestrais. E há um desejo de resgate e preservação de princípios que se desvelam como a essência da cultura, que no passado alimentavam a vida e transpuseram o tempo, mesmo com algumas ressignificações pelas novas gerações. Isto mostra que há uma valorização que reflete nas práticas para o alcance de uma sustentabilidade cultural dos elementos imateriais que orientam os modos de vida indígena.

2 Como reconhecimento e valorização de sua subjetividade, sua cultura, seu pertencimento à sociedade humana constituída, destacam a importância de:

- ✓ *Combate à discriminação, preconceito e exploração da mão-de-obra indígena;*
- ✓ *Capacitação do funcionalismo público para atendimento ao indígena;*
- ✓ *Busca de visibilidade de sua contribuição na formação da região e espaço urbano;*
- ✓ *Visibilidade da situação de exclusão;*
- ✓ *Estrutura para as organizações;*
- ✓ *Mudanças dos atuais critérios para aquisição da identidade indígena mediada pelo Registro de Nascimento Indígena (RANI).*

Essas e outras proposições demarcam a tarefa imprescindível que têm as organizações enquanto agências ou entidades na busca de desenvolver a sustentabilidade cultural dos povos indígenas que se encontram em área urbana de Boa Vista. O combate ao preconceito e à discriminação, em todos os níveis da culturalidade indígena passa pela necessidade e o desejo de visibilidade social e política desses povos que habitam o território desde tempos imemoriais, hoje pertencente ao Estado.

Considerando todo o exposto, conclui-se nesse ponto que a sustentabilidade cultural para os indígenas pode ser definida como o reconhecimento e valorização dos elementos e aspectos da identidade indígena, compreendido como sua própria existência, delineada e ressignificada no curso do tempo presente, para ser projetada no futuro em perspectivas

sustentáveis capazes de resistir aos rearranjos acelerados das vivências em tempos e espaços distintos.

4.9 Síntese conclusiva do capítulo

Este capítulo está mais diretamente ligado ao diálogo político com as agências indigenistas, definidas no contexto das relações de poder do Estado para atender às demandas das populações indígenas que se encontram na cidade. Para tanto, buscou-se dialogar junto as três esferas públicas que desenvolvem as políticas indigenistas. Porém, os gestores foram consensuais em afirmar que as instituições indigenistas em que atuam não desenvolvem iniciativas políticas para os indígenas que se encontram em área urbana.

Estes dados revelaram que as políticas indigenistas do Estado estão diretamente relacionadas aos indígenas em suas comunidades, portanto, priorizam ações para aqueles indígenas que se encontram em territórios claramente definidos. Esses benefícios também se revelaram em dados secundários acerca do direito à moradia, reconhecido e efetivado em algumas cidades brasileiras. Verificou-se que as demais políticas públicas sociais, como trabalho e renda, educação e saúde, ocorrem no arcabouço desses territórios reconhecidos.

De forma geral, o atendimento aos indígenas em área urbana insere-se nas políticas gerais, para pessoas que se encontram em vulnerabilidade social. Essa situação lhes rende uma insegurança, por perceberem não se sentirem reconhecidos como cidadãos. Cidadãos diferenciados como consta na Constituição Federal e demais legislações indigenista.

A pesquisa partiu da realidade atual, onde nas sociedades de modo geral, as políticas públicas são um o pilar necessário para viabilizar e garantir o bom funcionamento de setores onde demandam maior atenção e empenho do Estado. Desse modo, se fez pertinente a abordagem das políticas públicas para os indígenas, especialmente pelo reconhecimento dado pelos Artigos 215, 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, quando o Estado acenou para uma política diferenciada, conhecida como política indigenista. Porém, a histórica e egocêntrica concepção identitária de “índio genérico” e concepção espacial de “viver no mato”, só reconhece o indígena no contexto de suas

comunidades, o que reduziu o interesse do Estado pelos indígenas que se encontram em perímetros urbanos.

Diante desse pensamento equivocado, o capítulo dialogou reflexivamente, colocando a questão no debate da sustentabilidade. Tema que se apresenta contundente frente à milenar reciprocidade entre os povos indígenas e meio ambiente. Ao considerar a preocupação com um meio ambiente saudável para as futuras e atuais gerações. Porém, a discussão encerra-se para seu significado da continuidade, expansão e a realização das potencialidades da civilização humana em suas variadas expressões. Portanto, o tema é abordado em dimensões. Nos aspectos das expectativas indígenas de busca por seus direitos de cidadão e fortalecimento e visibilidade de sua identidade indígena, priorizou-se, as dimensões social e cultural.

O capítulo mostrou que as organizações se aproximam e se empoderam da ideia de sustentabilidade social, quando: a) buscam por espaço físicos, como territórios propícios à sua interação, considerando seus valores inerentes, na garantia de seus direitos de cidadãos; b) como espaço para obtenção de renda e trabalho para suprir suas necessidades básicas para sobrevivência;

Já com relação às aproximações da ideia de sustentabilidade cultural, quando: a) buscam reconhecimento de seus conhecimentos cosmológicos sobre a natureza, como seus remédios tradicionais e tratamentos espirituais; b) buscam reconhecimento e valorização de sua subjetividade, qual seja, sua identidade indígena sua cultura, buscam o pertencimento à sociedade humana constituída.

De modo conclusivo, pode-se aventar um conceito para sustentabilidade social indígena, como a disponibilidade de melhores condições sociais como habitações dignas, acesso aos serviços básicos, por meio de espaço físico, enquanto ambiente para garantir sua sobrevivência e condições de reprodução, manutenção e preservação de seus padrões culturais específicos.

A sustentabilidade cultural para os indígenas pode ser definida como o reconhecimento e valorização dos elementos e aspectos da identidade indígena, compreendidos como sua própria existência, delineada e ressignificada no curso do tempo

presente, para ser projetada no futuro em perspectivas sustentáveis capazes de resistir aos rearranjos acelerados das vivências em tempos e espaços distintos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO

Esta pesquisa foi realizada com indígenas Macuxi e Wapichana que se encontram na cidade de Boa Vista. Insere-se em temáticas que vêm impactando a área acadêmica para se discutir, dentre outros, os processos sócio-históricos e identitários que se fundem nas relações destes com a sociedade não indígena. Este fenômeno, no âmbito das Ciências Ambientais, envolve temas que demarcam atuações de sujeitos em situação de conflitos socioculturais e ambientais, e, por assim ser, despertou o interesse científico desta pesquisadora, que diante de uma complexidade de questões norteadoras, se propôs a investigar: como aspectos da identidade dos povos indígenas Macuxi e Wapichana podem contribuir para sua sustentabilidade sociocultural no contexto urbano de Boa Vista.

A pesquisa em âmbito bibliográfico revelou que a presença indígena em áreas urbanas, não se trata de uma realidade apenas regional, cujos conflitos, nas relações socioculturais, tendem a se agravar quando analisados por perspectivas etnocêntricas. Esses grupos humanos, embora delimitados culturalmente, optaram por se autoconstruir dentro de um sistema social abrangente. Nessa perspectiva, vale destacar o entendimento de Lappe (2015) sobre as espacialidades sociais e territoriais a partir de um olhar das coletividades Kaingang, no Rio Grande do Sul, no sentido da continuidade dos seus costumes, crenças e rituais no processo de contato com a sociedade não indígena. Já Mussi (2006) analisa as estratégias de inserção construída pelos Terenas na capital do Mato Grosso, para inserção e negociação no entorno da sociedade não indígena. Com relação aos Tikuna, Silva (2013) traz elementos importantes para o entendimento de sua trajetória

relacionada à habitação na cidade de Manaus, culminando na formação de uma comunidade étnica.

Mediante propósito científico da pesquisa, a tese foi que os elementos da cultura da identidade indígena são ressignificados em perímetro urbano e fortalecidos por meio das expectativas das organizações indígenas, neste sentido, favorecem uma reflexão para o estabelecimento de condições urbanas para sua sustentabilidade sociocultural. Para este contexto investigativo da realidade sociocultural indígena no ambiente urbano, estabeleceu-se como objetivo geral: Conhecer como elementos da identidade dos povos indígenas Macuxi e Wapichana contribuem para sua sustentabilidade sociocultural no contexto urbano de Boa Vista. Para sua consecução, percebeu-se a partir do desenvolvimento da pesquisa, que um dos pontos fundamentais a ser destacado é o fato de que aspectos fundamentais da identidade indígena são fortalecidos por meio do protagonismo indígena - expressos nas expectativas ou reivindicações nas organizações indígenas de caráter sociopolítico – que favoreceram reflexões para o estabelecimento de condições urbanas para sua sustentabilidade sociocultural.

Os relatos históricos apreendidos durante a pesquisa mostraram que os povos indígenas habitantes ancestrais do Vale do Rio Branco sofreram impactos em sua cultura a partir do contato com o europeu português colonizador, na medida em que foram usados como “muralhas humanas” nos projetos expansionistas da formação do Estado Nacional, no sentido de resguardar os limites e fronteiras físicas da Tríplice Fronteira do Extremo Norte do Brasil. Um contexto sociopolítico que, além de impactar culturalmente, mostra que os povos indígenas viveram sob um regime de exploração escravocrata, prestando ao sistema de produção regional os mais diversos, e “estranhos” serviços gerais. Essa realidade descrita na pesquisa expressa dados que, por um lado revelaram todo o processo de impacto na identidade indígena e, por outro, mostram como os indígenas resistiram a tudo o que lhes foi infligido e atualmente lutam por seus espaços, visibilidade, reconhecimento e o tão almejado respeito ao direito que lhes garanta condições dignas de existência cidadã.

Os relatos tomados em entrevistas como resultados da pesquisa junto aos sujeitos centrais permitiram perceber que, alicerçados pela predisposição de uma demanda identitária os indígenas reativam suas memórias e incorporam esses aspectos sócio-históricos do passado para construir novos argumentos com a finalidade de rediscutir sua

posição na história. Para tanto, a pesquisa mostrou que esses grupos étnicos, em processo de ressignificação cultural, enquanto sujeitos, são “animados” por um conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, que os impulsionam numa busca progressiva em se tornarem socioculturalmente reconhecidos e respeitados, sobretudo nos espaços urbanos. Uma busca que se desvela em conquistas já alcançadas e a outras a serem construídas a partir das organizações legalmente reconhecidas, que se apresentam com a finalidade de lutar em defesa dos anseios e necessidades socioculturais que se expressam como aspectos fundamentais de sua identidade cultural.

Durante os procedimentos de coleta e análise dos dados pesquisados verificou-se que o sujeito “indígena que se encontra no perímetro urbano de Boa Vista” apresenta uma capacidade de circular entre dois mundos, um físico e outro simbólico. O físico fica ilustrado por meio da mobilidade, que lhes permite acessar uma “comunidade” que está na “cidade” e uma “cidade” que está na “comunidade”. O simbólico, pelo processo da endoculturação, que lhes permite a assimilação de valores e experiências, marcados por relações de alargamentos e ressignificações, implicando em continuidades e descontinuidades culturais, possibilitando-os a capacidade de fundir esses domínios, para transcender do mundo indígena para o mundo não indígena.

Nestes ambientes de contexto físico e simbólico, os indígenas apreendem elementos, discursos, experiências, e o que mais sua subjetividade lhes permitir, para transformar os percalços, preconceitos e discriminação, em possibilidades para reafirmação de sua identidade indígena, por meio da visibilidade, e o respeito à própria cultura. Conforme define o problema e os objetivos da pesquisa, foi possível identificar a partir do fenômeno investigado que eles acessaram suas “coletividades tradicionais” com as “formalizações” apreendidas dos não indígenas, e organizam-se coletivamente para, na arena política, travar lutas em prol de sua sobrevivência e manutenção dos aspectos de suas fronteiras culturais.

À luz da ciência, a pesquisa revelou que as organizações indígenas - mediante o contexto sociocultural local -, têm como prática processual a construção de estratégias para a autoafirmação e reafirmação indígena junto à sociedade de modo geral. São estratégias que se configuram num protagonismo da sua própria história marcada por buscas e lutas por direitos historicamente negados ou não atendidos socialmente. Um protagonismo onde pode ser identificado o anseio pelo empoderamento sociocultural, profissional e intelectual

que permitiu classificar as organizações indígenas como “agências”, “entidades” e “espaços comunitários de fortalecimento cultural” como fortalecimento e projeção da identidade indígena. Respectivamente, os pontos centrais fixam-se em reconhecimento de seus direitos de cidadãos adquiridos constitucionalmente; consolidação de sua etnicidade na “fronteira cultural” de forma interativa com os demais na cidade por meio da visibilidade de sua identidade indígena, e fortalecimento dos aspectos de sua produção cultural, ou seja, seu artesanato, sua culinária, bem como reafirmação de suas relações afetivas e de parentescos.

No diálogo com os sujeitos complementares ocupantes de cargos de gestão nas agências indigenistas nas esferas administrativas Federal, Estadual e Municipal, verificou-se uma “sensibilidade” em relação às precárias condições da vida da maioria dos indígenas que se encontram na área urbana de Boa Vista. Foi identificado também um consenso de que as atribuições de tais instituições se encontram limitadas aos indígenas em territórios fisicamente demarcados como terras indígenas, deixando claro certo descaso para a situação social dos indígenas urbanos. Pautadas pelo problema e o objetivo estabelecidos na pesquisa, essas informações levaram à conclusão de que, no âmbito das políticas públicas, ainda permanece a histórica hegemonia sociocultural sobre esses povos e a egocêntrica concepção identitária de “índio genérico”, assim como a concepção espacial de que o índio deve “viver no mato”.

De todo cenário empírico descrito, essa pesquisa desenvolvida na área das Ciências Ambientais, colocou essas questões no debate da sustentabilidade. Porém, em consonância com as expectativas das organizações, a discussão centralizou-se na continuidade, expansão e a realização das potencialidades da civilização humana em suas variadas expressões. Neste sentido, houve a necessidade do diálogo por meio das dimensões social e cultural. Como ambas expressam-se por meio das articulações em organizações indígenas, levou-se a definir a discussão no âmbito da sustentabilidade sociocultural como ambiente de valorização e respeito pela identidade indígena.

De modo conclusivo, as considerações expressas a partir da pesquisa realizada anunciam que se pode aventar, de modo operacional, o seguinte conceito para sustentabilidade sociocultural de indígenas que se encontram no perímetro urbano de Boa Vista, qual seja, possibilidades de melhores condições de suas territorialidades, como acesso aos serviços básicos para garantir sua sobrevivência. Anunciam também a

necessidade e o desejo expresso de uma autonomia social como possibilidade de melhores condições de reprodução de seus elementos simbólicos, como valorização dos elementos e aspectos da identidade indígena, compreendidos como sua própria existência no curso do tempo presente e futuro.

Do ponto de vista prático, no sentido de aproximar as reivindicações e expectativas das organizações, enquanto agências, entidades ou espaços de fortalecimento da identidade indígena, com os critérios destacados nas dimensões da sustentabilidade sociocultural, é possível apresentar algumas sugestões e delineamentos de ações, que podem ser discutidas ou implementadas pelos Poderes Públicos.

a. Como território propício à interação, considerando os valores das populações indígenas, na reafirmação e garantia de seus direitos de cidadãos:

- ✓ desenvolver projetos para construção de moradias indígenas;
- ✓ desenvolver melhorias de infraestrutura nos bairros de predominância indígena;
- ✓ desenvolver políticas para financiamento dos movimentos indígenas e infraestruturas das organizações indígenas;
- ✓ desenvolver uma área no Centro Comercial de Boa Vista especializado na comercialização de produtos específicos da cultura indígena, sendo única e não em concorrência com grandes lojas, reforçando a transversalidade cultural;

b. Como espaço para obtenção de renda e trabalho para suprir as necessidades básicas indígenas:

- ✓ implementar uma política agrícola que valorize os sistemas tradicionais dos indígenas na criação de hortas familiares e comunitárias que venham garantir condições de alimento e renda para as famílias indígenas;
- ✓ estabelecer parcerias com órgãos federais, estaduais, municipais, privados (incentivos fiscais) e diferentes segmentos para desenvolver ações de formação profissional e de inserção no mundo do trabalho voltada para a inclusão dos indígenas no desenvolvimento de um trabalho digno;
- ✓ incentivar o artesanato indígena, valorizando as representações materiais de sua cultura com a criação de uma feira cultural diária para que os artesãos tenham onde vender seus produtos;

- ✓ melhorar as condições de trabalho nas cooperativas dos Catadores de Resíduos e estimular a criação de cooperativas de prestação de trabalhos indígenas (profissionais liberais, tradutores, serviços gerais, serviços domésticos, dentre outros);

c. Como ambiente para escolarização indígena, com reconhecimento de suas especificidades e todo o histórico do protagonismo indígena na formação do Estado:

- ✓ elaborar estudos e plano para a criação de escolas indígenas na cidade que seja diferenciada, partindo do princípio da valorização das línguas, identidades dos povos indígenas, também voltada para as oportunidades de trabalho na região;

- ✓ inserir a temática indígena, língua e cultura, no currículo das escolas públicas, de forma a buscar desenvolver uma proposta de educação cidadã intercultural para todos, haja vista que há demanda para essa inserção;

- ✓ contratar professores indígenas para ensinar a arte indígena em escolas públicas;

d. Como reconhecimento de seus saberes cosmológicos sobre a natureza, seus remédios tradicionais e tratos espirituais com a figura do Pajé e uso de seus remédios tradicionais.

- ✓ elaborar uma política de valorização dos conhecimentos tradicionais indígenas relativos a remédios com a criação de farmácias específicas;

- ✓ implementar políticas de reconhecimento do saber espiritual dos indígenas;

e. Como reconhecimento e valorização da cultura indígena, seu pertencimento à sociedade humana constituída, combatendo a discriminação, preconceito e exploração da mão-de-obra indígena:

- ✓ efetivar a construção do Centro Cultural Indígena.

- ✓ incentivar a criação e manutenção de grupos teatrais com exibição de conteúdos e significados culturais indígenas, em diversos locais públicos e particulares, que funcione como espaço de renda e também um rico espaço de mobilização coletiva e de visibilidade e fortalecimento da identidade indígena;

- ✓ estruturar um sistema de informações, como encontros e oficinas, sobre os eventos que envolvem violência e outros temas relacionados como consumo de bebidas alcoólicas, lazer, esportes e cultura, principalmente para os jovens, atendimento às mulheres vítimas de violência e outros;

- ✓ preparar os funcionários públicos em geral, mas, sobretudo aqueles que trabalham com indígenas, no que diz respeito a relações humanas, considerando as singularidades indígenas e o respeito a sua cultura, no tocante aos atendimentos dispensados a estes;

- ✓ mobilizar conselhos e leis específicas para dar suporte aos indígenas que tenha sofrido preconceito, e exploração trabalhista;
- ✓ estimular a valorização da língua indígena, por meio da nomeação de espaços públicos com termos do vocabulário indígenas ou nomes de indígenas protagonistas;
- ✓ criação de monumentos e símbolos de apologia à cultura indígena como reconhecimento ao papel exercido por eles no processo de colonização da região;

É relevante destacar que ao sugerir uma sistematização de ações voltadas ao desenvolvimento ou implemento dessas políticas públicas, a pesquisa se apresenta como um exercício inicial para discutir condições de sustentabilidade sociocultural para os indígenas que se encontra em Boa Vista, sem a pretensão de ser conclusiva. Apresenta-se como uma contribuição que, alinhada às reivindicações de demais organizações indígenas em áreas urbanas, podem ser extensivas às outras realidades.

No âmbito deste estudo, é significativo ressaltar que se obteve a confirmação da tese de que os elementos da cultura indígena que são ressignificados em perímetro urbano e fortalecidos por meio das expectativas das organizações indígenas favorecem uma reflexão para o estabelecimento de condições urbanas para sua sustentabilidade sociocultural.

Mediante o contexto da pesquisa realizada e sua relevância para o fenômeno da relação entre aspectos da identidade dos povos indígenas Macuxi e Wapichana, e sustentabilidade sociocultural investigado, pode-se estabelecer as seguintes ações futuras:

- no âmbito político, a possibilidade de despertar a consciência social em relação ao problema investigado, assim como despertar a consciência e o interesse político de governos na formulação de políticas públicas voltadas para a problemática em questão, que se desvela no âmbito sociocultural do ambiente urbano.

- com relação ao interesse para novos estudos, destaca-se verificar junto às lideranças da comunidade como eles percebem o deslocamento para Boa Vista, como revela-se, a partir da comunidade o trânsito cultural entre a comunidade e a cidade.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henry; LEROY, Jean-Pierre. Novas premissas da sustentabilidade democrática. Rio de Janeiro: **Projeto Brasil Sustentável e Democrático**: FASE, 1999. 72 p. (Série Cadernos de Debate Brasil Sustentável e Democrático, 1). Disponível em: <http://www.educacaoambiental.pro.br/victor/biblioteca/AcsehradLeroyNovasPremissas.pdf> >. Acesso em: 23 jun. 2016.

ACSELRAD, Henri. Disputas cognitivas e exercício da capacidade crítica: o caso dos conflitos ambientais no Brasil. **Sociologias**. Porto Alegre, vol.16, n.35, pp.84-105, jan/abr. 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222014000100004>>. Acesso em: 23 jun. 2014.

ALMEIDA, Fernando. **O bom negócio da sustentabilidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. Disponível em: < <http://www.fernandoalmeida.com.br/Livros/livro-fernando-almeidasustentabilidade.pdf> >. Acesso em: 24 jan. 2015.

ALMEIDA, Vanderlei Gurgel. **Relações interétnicas em conflitos entre Macuxi e Wapichana na Terra Indígena Raposa Serra do Sol**. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008. Disponível em: <<ftp://ftp.ufrn.br/pub/biblioteca/ext/bdtd/WanderleyGA.pdf> >Acesso em: 12 mai. 2014.

ANDRADE, Lúcia M. M. de; BERLLINGER, Carolina K.; PENTEADO, Otávio Camargo; COMISSÃO Pró-Índio de São Paulo. Índios na cidade e políticas públicas. In: COMISSÃO Pró-Índio de São Paulo; CENTRO Gaspar Garcia de Direitos Humanos (org.). **A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas**. São Paulo: Projeto gráfico - irmãs de criação, 2013. p.6-72. Disponível em: < <http://www.cpis.org.br/pdf/IndiosnaCidade.pdf> >. Acesso em: 16 mai. 2014.

ARRUDA, Rinaldo Sergio Vieira. Imagens do índio: signos da Tolerância. In: GRUPIONE, Luís Donizete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (orgs). **Povos Indígenas e Tolerância**: Consturindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: USP, 2001. p. 43-61. (Seminário 6; Ciência, Cientistas e Tolerância II).

ATHIAS, Renato. **A noção da identidade étnica na antropologia brasileira:** de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Editora Universitária UFPE, 2007.

Disponível em:

<https://books.google.com.br/books?id=jmn_BpbRYgYC&pg=PA16&lpg=PA16&dq>.

Acesso em: 23 jan. 2016.

BAINES, Stephen G. As chamadas “aldeias” urbanas ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena** – Ano I - nº 7, Brasília/DF, p. 38-46. Nov- Dez/2004. Disponível em:<>. Acesso em <http://www.funai.gov.br/ultimas/artigos/revista_7.htm>. Acesso em: 15 mai. 2012.

_____, Stephen Grant. A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas. **Revista Brasileira do Caribe**, vol. VII, núm. 13, julio-diciembre, 2006, pp. 197-210. Disponível em:

<<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/viewFile/2475/512>>. Acesso em: 24 jun. 2015.

_____, Stephen Grant. Políticas Indigenistas e a fronteira Guiana-Brasil. **26ª. Reunião Brasileira de Antropologia**, 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. Disponível em:<http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA> Acesso em: 24 jan. 2015.

_____. Social anthropology with indigenous peoples in Brazil, Canada and Australia: a comparative approach. **Vibrant Virtual Brazilian Anthropology**, vol. 9 no. 1. Brasília, p. 209-238. Jan./Jun. 2012. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-43412012000100008&lng=pt&nrm=iso#back2>. Acesso em: 14 jul. 2014.

_____. A situação prisional de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista, Roraima. **Vivências: revista de Antropologia**, Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, v. *I*, n. 46, p. 143-158, jul/dez. 2015. Disponível em:

<<https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8778/6263>>. Acesso em: 23 jul. 2015.

BARBOSA, R. Imbrózio. Ocupação Humana em Roraima I: do histórico colonial ao início do assentamento dirigido. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi** 9 (1). Belém, 1993. p.123-144. (Série Antropológica). Disponível em: <

http://repositorio.inpa.gov.br/bitstream/123/5916/1/ocupacao_humana_um.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2012.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, [1969], 2000, p.7-67.

BECKER, Bertha K. **Amazônia: Gepolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BOA VISTA (Município). Lei nº 1134, de 24 de abril de 2009. Boa Vista, RR, 06 de mai. 2009, fotocópia. 1 p.

BRAND, Antonio J; COLMAN, Rosa S; MACHADO, Neimar. **Os Guarani nas fronteiras do MERCOSUL. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro/Bahia, 2008. Disponível em:

http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA. Acesso em: 23 nov. 2015.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL, Amazonas. **Roraima e a questão indígena**. Boa Vista: Editora Boa Vista, 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nos 1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/1994. 35. Ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012. Disponível em: <
[file:///D:/Downloads/constituicao_federal_35ed%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/constituicao_federal_35ed%20(1).pdf) > Acesso em: 23 jun. 2013.

BRAZ, Azenate A. Souza. **Relações interculturais**: a vivência do índio Macuxi em Boa Vista. 2003. 191 f. Dissertação. (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003. Disponível em:
http://www.livrosgratis.com.br/download_livro_66409/relacoes_interculturais-a_vivencia_do_indio_macuxi_em_boa_vista_anos_80-90. Acesso em: 2 jul. 2015.

BORTOLON, Dielci Maria Oliveira. **Terra Indígena Araçá/Roraima: Continuidades e transformações envolvendo coletividades Macuxi**. 2014, f. 170. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ambiente e Desenvolvimento). Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 2014.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. 3 ed. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

CALEFFI, Paula. “O que é ser índio hoje?” a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 175-205. (Coleção ciências sociais).

CAMARGO, Leila Maria. Viver entre dois mundos: uma análise das práticas discursivas das mulheres indígenas da cidade de Boa Vista-RR, sobre o direito de ser índia urbana. 2011. 141 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976. Disponível em: < <https://pt.scribd.com/document/142832265/Identidade-Etnia-e-Estrutura-Social> >. Acesso em: 23 jun. 2014.

_____. Roberto. **Os (des)caminhos da identidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 15, n. 42, fevereiro/2000. p.7-21. Disponível em: <
<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf> >. Acesso em: 23 jan.2016.

_____. Roberto. **Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral**. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 9, volume 16(2): p. 8-40. 2005.

CARVALHO, Luísa Manuela da Costa Ramos de. **Identidade étnica e estratégias de aculturação em contextos multiculturais: estudos com crianças e agentes socializadores**. 2005. 315 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Organizacional) – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2005. Disponível em: <<https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2392/1/Tese%20Doutoramento%20Luisa%20Ramos%20de%20Carvalho.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2106.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CHIRIBOGA, Osvaldo Ruiz. O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do sistema interamericano. **Sur, Rev. int. direitos humanos**. vol.3 n. 5, p. 43-69. São Paulo, dez. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-64452006000200004>. Acesso em: 23 jan.2016.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A Boa Nova na Língua Indígena: Contornos da Evangelização dos Wapichana no Século XX**. Boa Vista: UFRR, 2008.

CONVENÇÃO n° 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. 1989. Disponível em: <www.oas.org/dil/port/1989%20Convenção%20sobre%20Povos%20Indígenas%20e%20Tribais%20Convenção%20OIT%20n%20169.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2015.

CORREIA, Luan Guilherme. Dois mil índios reunidos na Praça do Centro Cívico, na Marcha dos Povos Indígenas, pediram melhorias na educação estadual. **Folha de Boa Vista**, Boa Vista, 11 ago. 2015. Disponível em: <<http://www.folhabv.com.br/noticia/Indigenas-engrossam-movimento-grevista/9027>>. Acesso em: 14 ago. 2015.

COSTA E SOUZA, Jorge Manuel. Etnias Indígenas das Savanas de Roraima: Processo Histórico de Ocupação e Manutenção Ambiental. In: BARBOSA, Reinado Imbrózio; XAUD, Haron Abrahin; COSTA E SOUZA, Jorge Manuel. **Savanas de Roraima: Etnocidade, Biodiversidade e Potencialidades Agrossilvipastoris**. FEMACT, Boa Vista, 2005. p. 21-60.

DAGNINO, Evelina. Concepciones de la ciudadanía en Brasil: proyectos políticos en disputa.” In: CHERESKY, Isidoro. (Comp.). **Ciudadanía, sociedad civil y participación política**. Buenos Aires: Miño y Dávila Eds., 2006, p. 387-410.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. Os povos indígenas brasileiros e a “Cidadania Ativa”. **Argumenta Journal Law**, Jacarezinho - PR, n. 5, p. 180-194, fev. 2013. ISSN 2317-3882. Disponível em: <<http://seer.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/46/47>>. Acesso em: 27 jul. 2016.

DIAS, Mônica. A pesquisa tem “mironga”: notas etnográficas sobre o fazer etnográfico. In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. **Entre saias justas e jogos de cintura**. Ilha de Santa Catarina: Mulheres EDUNISC, 2007. p.71-92.

DINIZ, Alexandre. Tendências Migratórias Atuais de Roraima. **Textos & Debates** n, 4, pp. 51-58, 1.997. Disponível em:

<<http://revista.ufrr.br/index.php/textosedebates/article/view/984/793>>. Acesso em: 12 mai. 2014.

DINIZ, Alexandre M A; SANTOS, Reinaldo Onofre dos. Fluxos migratórios e formação da rede urbana de Roraima. In: **ANAIS... XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP**, 2006. Disponível em: <<http://www.abep.org.br/?q=publicacoes/anais/anais-2006-tema-4-migra%C3%A7%C3%B5es-deslocamentos-populacionais>>. Acesso em: 23 jun. 2105.

DIÁRIO DE CAMPO, 02/10/ 2014. **Visita a sede da ODIC, apresentações e informações iniciais**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 12/06/2015. **Visualização de alguns locais de polos da ODIC**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO 12/07/2015. **Visita ao Aterro Sanitário Municipal e Reunião Kuwai Kîrî**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 14/07/2015. **Visita à articuladora do Polo do bairro Areceles**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 11/08/2015. **Greve Educação Indígena na Praça do Centro Cívico de Boa Vista**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 21/10/2015. **Participação na reunião da *Kapoi* e transportes para participação na 1ª Eleição do Conselho Estadual de Cultura**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 23/10/2015. **Participação na Reunião ODIC**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 05/11/2015. **Cortesias junto a Associação *Kapoi* em auxílio e condução na verificação da situação de formalização do Estatuto da Associação junto a um escritório de contabilidade, transportes urbano à sede do CIR e da FUNAI**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 12/12/2015. **Participação no evento de lançamento da cartografia de Catadores de Resíduos Sólidos**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 06/04/2016. **Participação no Curso Preparatório do Vestibular Indígena - PSEI- promovida pela ODIC**. Boa Vista, Roraima/RR.

DIÁRIO DE CAMPO, 16/04/2016. **Participação e palestra no Curso Preparatório do Vestibular Indígena – PSEI -promovida pela ODIC**. Boa Vista, Roraima/RR.

ECO, Humberto. **Como se faz uma tese**. 24 ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ESBELL, Jaeder. **Memória e Cultura Makuxi**. Santa Maria: Editora: PPGL/UFSM, 2014. Disponível em: <corpus.ufsm.br/corpusantigo2/wp-content/uploads/2015/.../Livro-Makuxi-Final.pdf>. Acesso em 23 jan. 2016.

ES1 – **Entrevistado S1**: relato [2015, p. 1- 6]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 15/04/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES2 – **Entrevistado S2**: relato [2015, p. 1- 8]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 19/06/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES3 – **Entrevistado S3**: relato [2015, p. 1- 5]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 12/07/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES4 – **Entrevistado S4**: relato [2015, p. 1- 8]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 22/05/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES5 – **Entrevistado S5**: relato [2015, p. 1- 8]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 12/05/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES6 – **Entrevistado S4**: relato [2015, p. 1- 6]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 23/06/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES7 – **Entrevistado S7**: relato [2015, p. 1- 7]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 13/07/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES8 – **Entrevistado S7**: relato [2015, p. 1- 4]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 09/07/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES9 – **Entrevistado S9**: relato [2015, p. 1- 4]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 27/10/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ES10 – **Entrevistado S10**: relato [2015, p. 1- 7]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 08/07/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ESI - **Entrevistado SI**: relato [2015, p. 1- 4]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 229/06/2016. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ESTATUTO social da Organização dos Indígenas da Cidade. 2005. Mimeo.

FARAGE, Nádia. **As Flores da Fala: Práticas retóricas entre os Wapishana**. 1997. 298 f. Tese (Doutorado de Estudos Comparados de Língua Portuguesa) –Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

_____. **As Muralhas do Sertão: Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário do Rio Branco, 1786 e Tratado Histórico do Rio Branco, 1787. Disponível em http://www.filologia.org.br/pereira/textos/tratado_historico_do_rio_branco.pdf . Acesso em: 18 de abr. 2014.

http://www.filologia.org.br/pereira/textos/tratado_historico_do_rio_branco.pdf . Acesso em: 18 de abr. 2014.

FERRETTI, Sergio F. **Multiculturalismo e Sincretismo**. In: MOREIRA, A S e OLIVEIRA, I D. O futuro das religiões na sociedade global. Uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008, p 37-50.

FERRI, Patrícia. **Achados ou Perdidos? A imigração indígena em Boa Vista**. Goiânia: MLAM, 1990.

FOLHA Web. **RR tem 11 etnias em 32 Terras Indígenas: O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontou fenômeno inverso da migração de indígenas**. 11/07/2016. Disponível em: <http://www.folhabv.com.br/noticia/RR-tem-11-etnias-em-32-Terras-Indigenas-/18104>>. Acesso em: 23 ago. 2016.

FRANK, Nelita. **A experiência de mulheres indígenas Wapichana e Macuxi em deslocamentos na fronteira Brasil-Guyana: um estudo sobre gênero e narrativas autobiográficas**. Dissertação. 2014. 96 f. (Mestrado em Sociedade e Fronteiras). Universidade Federal de Roraima, 2014. Disponível em: [file:///D:/Biblioteca%20do%20Windows/Downloads/dissertacao%20final_nelita%20frank%20\(2\).pdf](file:///D:/Biblioteca%20do%20Windows/Downloads/dissertacao%20final_nelita%20frank%20(2).pdf). Acesso em: 23 ago. 2015.

FRANK, Nelita, et al. (orgs). **Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Deslocamento de Mulheres Indígenas da Guyana: enfrentando preconceitos e valorizando os conhecimentos tradicionais**. Rio de Janeiro: Casa 8/UFRJ, 2015.

FREITAS, Antonio Braga de; TORRES, Iraíldes Caldas. **Diálogos Interculturais no Contexto da Formação de Professores Indígenas**. IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste 04 a 07 de agosto de 2013 Fortaleza-CE . Disponível em: http://www.reaabanne2013.com.br/anaisadmin/uploads/trabalhos/7_trabalho_000572_1373579927.pdf>. Acesso em: 24 set. 2015.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Levantamento etnoambiental do Complexo Macuxi-Wapishana**. Vol. 2. FUNAI, Brasília, Distrito Federal, 2008. Disponível em: http://download.leandroceles.com/CD-ROM/data/files/gati/macuxi_pt.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2014.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). Ministério da Saúde. In: Instituto Socioambiental (ISA). **Quadro geral dos povos**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>>. Acesso em: 23 jan. 2014.

FUNAI inicia mapeamento brasileiro de indígenas encarcerados em RR. 08/10/2014. Disponível em: <<http://www.folhaby.com.br/novo/noticias/view/id/1223/titulo/Funai+inicia+mapeamento+brasileiro+de+ind%C3%ADgenas+encarcerados+em+RR>>. Acesso em: 24 jun. 2016.

FUHR, Guilherme et. al. **Entre Aldeia Kaingang ou Parque Natural:** o processo de configuração de um conflito socioambiental na disputa pelo Morro do Osso, Porto Alegre, RS. Disponível em: <<file:///D:/Downloads/25457-111593-2-PB.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2016.

FUNTOWICZ, Silvio; DE MARCHI, Bruna. Ciência pós-normal, complexidade e sustentabilidade. In: LEFF, Enrique (org.). **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003, p.65-98.

GADOTI, Moacir. Educar para a sustentabilidade. **Inclusão Social**. Brasília, v. 3, n. 1, p.75-78, out. 2007/mar. 2008. Disponível em: <http://basessibi.c3sl.ufpr.br/brapci/_repositorio/2009/11/pdf_49dbfdec4a_0006661.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2016.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedade indígenas e desenvolvimento: discurso e práticas, para pensar o tolerância. In: GRUPIONE, Luís Donizete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (orgs). **Povos Indígenas e Tolerância:** Construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: USP, 2001. p. 167- 188. – (Seminário 6; Ciência, Cientistas e Tolerância II).

GALLOIS, Dominique Tilkin; KLEIN, Tatiane; DAL' BO, Talita Lazarin. Povos Indígenas, Políticas Multiculturais e Políticas da Diferença. **Rev. Cult. e Ext. USP**, São Paulo, n. 15, p.31-48, mai. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9060.v15i0p31-48>>. Acesso em 24 jun. 2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIDDENS, Antony. **Para além da esquerda e da direita**. O futuro da política radical. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GOMES, Vilisa Rudenco; BARBOSA, Ana Clarisse Alencar. Princípios na construção da subjetividade docente. **IX Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul**, 2012. Disponível em: <<http://www.portalanpedsul.com.br/admin/uploads/2012>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

GUIRAU, Karine Michelle; SILVA, Carolina Rocha. Povos indígenas no espaço urbano e políticas públicas. 2013. **Artigo apresentado para o Encontro Internacional de Participação, Democracia e Políticas Públicas**. UNESP, Araraquara, 2013. Disponível

em: <<http://www.fclar.unesp.br/#!/pesquisa/grupos-de-pesquisa/participacao-democracia-e-politicas-publicas/encontros-internacionais/2013/>>. Acesso em: 23 jun. 2014.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro, RJ, 2012. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2014.

ÍNDIOS urbanos fundam associação. Disponível em: <<http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=noticia&id=3811>>. Acesso em: 23 jan. 2015.

INE - Instituto Nacional de Estatística. **Migração**. Disponível em: <<http://smi.ine.pt/Conceito/Detalhes/1826>>. Acesso em: 12 jan. 2014.

ISA - Instituto Socioambiental. **Etnia**. Disponível em: br/search/node/etnia>. Acesso em: 12 jan. 2015.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

JACOBI, Pedro Roberto. Poder local, políticas públicas e sustentabilidade. **Revista Saúde e Sociedade**. São Paulo, n.8, p.31-48. 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v8n1/04>>. Acesso em: 24 jul. 2013.

_____. Educação ambiental, cidadania e sustentabilidade. **Cadernos de Pesquisa**, n. 118, p. 119-205, março/2003.

KAUARK, Fabiana da Silva; MANHÃES, Fernanda Castro; SOUZA, Carlos Henrique Medeiros. **Metodologia da Pesquisa**. Um guia prático. Itabuna: Via Litterarum, 2010.

LACERDA, Luiz Drude de; MALM, Olaf. Contaminação por mercúrio em ecossistemas aquáticos: uma análise das áreas críticas. **Estudos Avançados**, Vol. 22, n. 63, p.114-123. São Paulo, 2008. Disponível Em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0103-40142008000200011>. Acesso em: 15 jan. 2016.

LAPPE, Emelí. **Espacialidades Sociais e Territoriais Kaingang**: Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ* em contextos urbanos dos Rios Taquari-Antas e Sinos. 2015. 207 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) – Centro Universitário Univates, Lajeado, 2015.

LAPPE, Emelí; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Indígenas e Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas Terras Indígenas *Por Fi Gâ, Jamã Tÿ Tãnh e Foxá*. **Desenvolv. Meio Ambiente**, v. 34, p. 147-156, ago. 2015.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 23. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LAPPE, Emelí. **Espacialidades sociais e territoriais Kaingang:** terras indígenas *Foxá e Por Fi Gâ* em contextos urbanos dos Rios Taquari-Antas e Sinos. 2015, f. 207. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ambiente e Desenvolvimento). Centro Universitário UNIVATES, Lajeado-RS, 2015.

LEFF, Enrique. **Aventuras da Epistemologia Ambiental:** da articulação das ciências ao diálogo de Saberes. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

LERVOLINO, Solange Abrocesi e PELICIONI, Maria Cecília Focesi. A utilização do grupo focal como metodologia qualitativa na promoção da saúde. **Revista da Escola de Enfermagem**, v.35, n.2, p. 115-121, jun. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/reensp/v35n2/v35n2a03.pdf> Acesso em: 15 mai. 2016.

LIMA, Carmem Lúcia Silva, et al. (orgs). **Nova Cartografia Social da Amazônia:** Indígenas da cidade de Boa Vista, Roraima: moradores da Maloca Grande. Manaus: UEA Edições, 2012.

LOPES, Rebeca. **Entidade faz censo sobre índios em Boa Vista.** (2006). Disponível em: <http://www.inbrapi.org.br/abre_noticia.php?noticia>. Acesso em 16 mai. 2014.

LOURENÇÃO, Andrezza M. R.; SILVA, Carolina Rocha; GUIRAU, Kárine Michelle; CENTRO, Gaspar Garcia de Direitos Humanos. A São Paulo dos indígenas. In: COMISSÃO Pró-Índio de São Paulo; CENTRO Gaspar Garcia de Direitos Humanos (Orgs.). **A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas.** São Paulo, maio de 2013. 1ed. p.85-113. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/pdf/IndiosnaCidade.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2014.

MANKIW, N. Gregory. **Introdução à Economia.** São Paulo:Thopsom Leaerning. 2007.

MARCONI, Marina. A.; LAKATOS, Eva. M. **Fundamentos de metodologia científica.** 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARIN, Eriberto Francisco. Entidade de Utilidade Pública: efeitos jurídicos de sua declaração. **Rev. Fac. Dir., UFMG**, v. 19-20, n.1, p.39-46, jan/dez. 1995/96. Disponível em: <<file:///D:/Downloads/11890-46369-1-PB.pdf>>. Acesso em: 23 jun.2015.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira;** A degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

MATTA, Priscila. **Dois Elos da Mesma Corrente:** Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu. 2005. 204 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), São Paulo: USP, 2005.

MAXIMIANO, Antonio Cesar Amaru. **Introdução a administração.** 5^a ed., São Paulo, Editora Atlas, 2000. Disponível em:<http://ftp.demec.ufpr.br/disciplinas/EngMec_NOTURNO/TM038/2013-1/Livro_-_Introdu%E7%E3o_%E0%A0_Administra%E7%E3o_-_Antonio_Cesar_Amaru_Maximiano_-_5%B0Ed.pdf>. Acesso em: 23 mai.2016.

MELO, Luciana Marinho de. Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: Entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado Profissional de Preservação do Patrimônio Cultural). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Disserta%2B%C2%BA%2B%C3%BAo%20Luciana%20Marinho%20de%20Melo.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2015.

_____. A formação sociocultural de Boa Vista – Roraima e os povos Macuxi e Wapichana da Cidade: Processos históricos e sentidos de pertencimento. **Textos & Debates**, Boa Vista, n.23, p. 115-133, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://revista.ufrb.br/index.php/textosedebates/article/view/2167> . Acesso em: 12 out. 2015.

MELUCCI, Alberto. A experiência individual na sociedade planetária. **Revista de Estudos Feministas Lua Nova**, São Paulo, n. 38, 1996.

MESQUITA, Zilá. Procura-se o coração dos limites. In: LEHNE, Carlos; CASTELO, Iara Regina; SCHÄFFER, Neiva Otero (org.). **Fronteiras no Mercosul**. Porto Alegre: UFRGS, Edições Prefeitura Municipal de Uruguaiana, 1994, p.69-73.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2005.

_____. **Introdução ao pensamento complexo**. 5 ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORENO, Ciriaco Izquierdo. **Educar em valores**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite. **As estratégias de inserção dos índios Terena: da aldeia ao espaço urbano (1990-2005)**. 2006. 329 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Paulista, 2006.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágico do Sul (do Sul): lutas contra hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura Souza (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 69-68.

OLIVEIRA, Elialdo Rodrigues de. **A proposta curricular do Curso de Pedagogia da UERR e a realidade multicultural de Roraima**. 2016. 262 f. Tese. (Doutorado em Educação: currículo) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

OLIVEIRA, Elialdo R. Reflexão educativa na reconstrução da dignidade da pessoa humana. In: SILVA, Josias Ferreira; SENHORAS, Eloi (orgs). **Reflexões educacionais a partir de novos talentos**. Boa Vista: UFRR, 2012. p.119-142.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de; SOUZA, Eliandro Pedro. Organização dos Indígenas na Cidade – ODIC. In: OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (Org.). **Projeto Kuwi Kîri: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2010. p. 61-71.

_____, Reginaldo Gomes de. Projeto Kuwai Kîrî: os parceiros. In: OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de (Org.). **Projeto Kuawi Kîrî: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista- Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2010. p. 01-20.

ORTNER, Sherry. **Subjetividade e Crítica Cultural**. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 13, n. 28, 375-405, jul./dez. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n28/a15v1328.pdf>>. Acesso em: 23 nov. 2015.

PEREIRA, Mariana Cunha. **A ponte imaginária: o trânsito de etnias na fronteira Brasil e Guiana**. 2005. 181 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de pesquisa e pós-graduação sobre as américas – CEPPAC, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2005. Disponível em: <<http://www.ceppac.unb.br/pos-graduacao/teses-e-dissertacoes>>. Acesso em: 25 jan.2014.

PEREIRA, Zineide Sarmiento. O Movimento Indígena em Roraima: a Trajetória das Organizações. In: FERNANDES, Maria Luíza; GUIMARÃES, Manoel L. L. Salgado. (Orgs). **História e diversidade: Política, Educação, Gênero e Etnia em Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2010, p. 107-121.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins. **Uma visão espacial e sociodemográfica da população indígena no Brasil, com base no Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/apps/atlas_nacional/>. Acesso em: 24 ago. 2016.

PLATÃO. **Fédon: diálogo sobre a alma e morte de Sócrates**. São Paulo: Martin Claret Ltda, 2007.

PONTE, Laura Arlene Saré Ximenes. A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.**, Belém , v. 4, n. 2, p. 261-275, ago. 2009 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222009000200004&lng=pt&nrm=isso>. Acesso em: m 12 jun. 2016.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia vol.1, Filosofia pagã antiga. 3 ed.** São Paulo: Editora Paulus, 2007.

REPETTO, Maxim. **Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima**. Boa Vista: UFRR, 2008a.

_____. Cultura, Identidade e Cidadania. In: REPETTO et al. Proposta Educativa em Cidadania Cultural. Boa Vista: UFRR, 2008b, p. 63-76.

RC1 – **Entrevistado C1**: relato [2015, p. 1- 8]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 26/03/2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

RC2 – **Entrevistado C2**: relato [2015, p. 1- 4]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 22/06/2016. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

RC3 – **Entrevistado C3**: relato [2015, p. 1- 8]. Entrevistador: Ana Hilda Carvalho de Souza. Boa Vista/RR: s.e., 26/06/2016. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Ana Hilda Carvalho de Souza.

ROCHA, Juliana D.; BURSZTYN, Maria Augusta. A importância da participação social na sustentabilidade do desenvolvimento local. **Interações** - Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Vol. 7, N. 11, pp. 45Set. 2005. Disponível em:<
<http://www.interacoes.ucdb.br/article/view/496>>. Acesso em: 23 jun. 2014.

SÁ, Evaristo. **Entenda o que é a Marcha das Margaridas e quem são as participantes**. Disponível em:
<<http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/08/12/entenda-o-que-e-a-marcha-das-margaridas-e-quem-sao-as-participantes.htm>>. Acesso em: 23 jun. 2016.

SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Les Editions Nagel, Paris, 1970.

SANTANA, Renato. Indígenas do rio Purus cobram políticas públicas para a saúde e a água. **Brasileiros de Raiz**, ano II, n.8, Brasília/DF, p.5-9, jun./jul. 2012.

SANTILLI, Paulo. **As fronteiras da república: história e política entre os Macuxi do vale do Rio Branco**. São Paulo: Lis Gráfica e Editora, 1994.

_____. **Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de Conflito**. São Paulo: UNESP, 2001.

SANTOS, Alessandra Rufino. **Migração de peruanos em Boa Vista/RR**. 2013. 116 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013. Disponível em:
<<http://200.129.163.13/portais/anexos/upload/wp-content/uploads/2013/12/Capa.pdf>>. Acesso em: 12 mai. 2015.

SANTOS, Roseli Bernardo Silva. **Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil nascida de Boa Vista/RR**. 2014. 235 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rios dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2014.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. Cultural política e relação intercultural: indígenas e não indígenas na história de Roraima. In: ARANTES et al. **Amazônia: espaço, cultura e visões de mundo**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009. p.104-131.

SANTOS, Rafael José dos. **Antropologia para quem não vai ser antropólogo**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2005. p. 17-36.

SCHULER ZEA, Evelin. Transformações Wai Wai. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; MELO, Valdiná Ferreira (orgs). **Roraima: Homem, ambiente e ecologia**. Boa Vista: FEMACT, 2010.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Revista Mana**. Rio de Janeiro. v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

SIDEKUM, Antonio. Alteridade e interculturalidade. In: SIDEKUM, Antonio (Org). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

SILVA, Orlando Sampaio. Os Wapixana: Uma situação de Conflito de Contato Interétnico. **Revista do Núcleo Histórico Socioambiental – NUSHA** - v. 1, n. 1, ago-dez, 2007. p. 51-74. Disponível em: <[file:///D:/User/Downloads/14950-52689-1-PB%20\(1\).PDF](file:///D:/User/Downloads/14950-52689-1-PB%20(1).PDF)>. Acesso em: 12 jun. 2013.

SILVA, Antônio Sérgio da; SHIMBO, Ioshiaqui. A dimensão política na conceituação da sustentabilidade. **Anais... XI Encontro Nacional de Tecnologia do Ambiente Construído**. Florianópolis. 2006. p. 3806-3815. Disponível em: http://www.infohab.org.br/entac2014/2006/artigos/ENTAC2006_3806_3815.pdf>. Acesso em: 24 mai. 2016.

SILVA, Antonio Sergio da; SOUZA, José Gilberto de; LEAL, Antonio Cezar. A sustentabilidade e suas dimensões como fundamento da qualidade de vida. **Geografia em Atos**. Departamento de Geografia da FCT/UNESP, Presidente Prudente, n. 12, v.1, , p.22-42, jan/jun. 2012. Disponível em: <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/geografiaematos/article/view/1724>>. Acesso em: 24 jun. 2014.

SILVA, Mariana Lima da. **Estudo comparado das políticas indigenistas na fronteira Brasil – Guyana**. 2016. 181 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteira) – Centro de Ciências Humanas - Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2016. Disponível em:< [file:///D:/Downloads/dissertao%20de%20mestrado%20-%20mariana%20lima%20da%20silva%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/dissertao%20de%20mestrado%20-%20mariana%20lima%20da%20silva%20(1).pdf)>. Acesso em: 24 jul. 2016.

SILVEIRA, Edson Damas da; SOUZA, Ádria S. Duarte. **Políticas públicas e direitos indígenas**. Manaus: UEA Edições, 2011.

SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. **População indígena de Boa Vista/RR: uma análise sócio-econômica**. 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado em Economia). Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

SOUZA, Arlene Oliveira Silva. **Água e saúde dos povos indígenas Yanomai (Região Toototobi, Balawaú, Demini e Paapiú) e Wapishana (Maloca da Malacacheta)-Brasil**. 2006. 144 f. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais). Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais, Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, 2006.

SOUZA, Eliandro Pedro de; REPETTO, Maxim; ODIC. (orgs). **Diagnóstico da situação dos indígenas na cidade de Boa Vista**. Boa Vista: Gráfica Ióris, 2007.

TERENA, Marcos. O futuro das populações indígenas na sociedade brasileira. In: RATNER, Henrique. **O Brasil no Limiar do Século XXI: Alternativas para a construção**

de uma sociedade sustentável. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 159-180. (Coleção Estante USP-Brasil, 500 anos).

UN-HABITAT. **Housing Indigenous Peoples in Cities: Urban Policy Guides for Indigenous Peoples**: Policy Guide to housing for indigenous peoples in cities (Series title). 2009. Disponível em: <http://www.unhabitat.org/pmss/listItemDetails.aspx?publicationID=2681>>. Acesso em: 23 ago. 2014.

VALE, Ana Lia Farias. Multiterritorialidade e migração em área de fronteira. In: RODRIGUES, Francilene dos Santos; Pereira, Mariana Cunha. **Estudos transdisciplinares na Amazônia Setentrional**. Fronteiras, Migração E Políticas Públicas. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013, p.102-127.

_____. **Urban Indigenous Peoples and Migration**; A Review of Policies, Programmes and Practices. 2010. Disponível em: <http://www.unhabitat.org/pmss/listItemDetails.aspx?publicationID=2916>. Acesso em: 23 ago. 2014.

VERAS, Marcos Flávio Portela; DE BRITO, Vanderli Guimarães. Identidade étnica: A dimensão política de um processo de reconhecimento. **ANTROPOS- revista de antropologia**, Ano 4, Vol. 5, p. 106-125. mai. 2012. Disponível em: <<http://revista.antropos.com.br/downloads/maio2012/Artigo4-IdentidadeEtnica.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2015.

VIEIRA, Jaci Guilherme. O índio na produção historiográfica de Roraima. **Revista do NUSHA/Universidade Federal de Roraima, Núcleo Histórico Socioambiental** – v. 1, n.1, p. 85-102, ago-dez, 2007.

VIRTANEN, Pirjo Kristina. Amazonian Native Youths and Notions of Indigeneity in Urban Areas, **Identities**, 17: 2, 2010, pp. 154 — 175. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10702891003734961#.U8v71ONdXIY>. Acesso em: 17 jul. 2014.

VIRTANEN, Pirjo Kristina; KAMPPINEN, Matti; SAARINEN, Sanni. How to integrate socio-cultural dimensions into sustainable development: Amazonian case studies. **Int. J. Sustainable Society**, Vol. 4, No. 3, 2012. p. 226–239. Disponível em: <http://www.academia.edu/2273979/How_to_integrate_socio-cultural_dimensions_into_sustainable_development_Amazonian_case_studies>. Acesso em: 14 jul. 2014.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 115-144, out. 1996.

_____, Eduardo. Sobre outras práticas de conhecimento A natureza em pessoa: In: Encontro "Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro". **Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica**, Manaus. 22 a 25 de maio de 2007.

ENSAIO FOTOGRÁFICO

Foto 1- Lançamento do fascículo *Indígenas catadores de Materiais Recicláveis* no balcão da Cooperativa Unirenda no Aterro Sanitário Municipal de Boa Vista



Fonte: Da autora.

Foto 2 - Greve na Praça do Centro Cívico



Fonte: Da autora.

Foto 3 – Curso preparação para o vestibular indígena organizado pela ODIC



Fonte: Da autora.

Foto 4 – Artesão indígena preparando matéria prima para bio-joias



Fonte: Da autora.

Foto 5 – Sede da Associação *Kapoi*



Fonte: Da autora.

Foto 6- Sede da Associação *Kuwai Kîri*



Fonte: Da autora

Foto 7- Momentos de entrevista com indígena membro da Unirenda



Fonte: Da autora

Foto 8 – Entrevista com indígena atuante no fortalecimento da língua materna



Fonte: Da autora

APÊNDICES

APÊNDICE A – Termo de consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

Estamos lhe convidando para participar da pesquisa intitulada **Sustentabilidade sociocultural de indígenas em área urbana**. Este trabalho faz parte da tese de doutorado desenvolvida no programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, e tem como orientador o Prof. Dr. Claus Haetinger e co-orientador o Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

1. O projeto tem como objetivo: Identificar condições para a sustentabilidade sociocultural dos povos indígenas, a partir de suas próprias percepções e necessidades.

Como metodologia de coleta de dados será utilizada a aplicação entrevistas não estruturadas individuais na modalidade não dirigida. Elaboração de Diário de Campo e registros fotográficos.

As entrevistas serão gravadas e os relatos serão mantidos em sigilo, servindo apenas para os fins da pesquisa, não se revelando os nomes dos participantes. Os registros de voz serão transcritos para o papel e os registros ficarão de posse da pesquisadora por cinco anos e após esse período serão incinerados.

A sua participação não oferece risco algum, sendo o único desconforto o tempo que será gasto para responder o questionário.

Será -lhe garantido também:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa.
- Não terei nenhum custo financeiro com este trabalho, bem como não receberei qualquer tipo de valor financeiro neste sentido;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- De que você não será identificado quando da divulgação dos resultados e que todas as informações obtidas serão utilizadas apenas para fins científicos vinculados à pesquisa.

Este termo documento deverá ser assinado em duas vias, sendo que uma delas será retida pelo sujeito da pesquisa e a outra pela pesquisadora. A responsável pela pesquisa é a professora **Ana Hilda Carvalho de Souza** Fone: (95) 9114-2909.

Pelo presente termo de Consentimento Livre e Esclarecido, declaro que autorizo minha participação nesta pesquisa, assim como a publicação de imagens a mim relacionadas, pois fui devidamente informado (a), de forma clara e detalhada, livre de qualquer constrangimento e coerção, dos objetivos, da justificativa, dos instrumentos de coletas de informação que serão utilizados, dos riscos e benefícios, conforme já citados neste termo.

Data_____/_____/____

Nome do (a) Entrevistado

Assinatura do (a) Entrevistado

Nome do (a) Pesquisador

Assinatura do (a) Pesquisador

APÊNDICE B - Roteiro das pautas da entrevista com líderes indígenas

Agência indígena: _____
 Nome do líder: _____
 Grupo étnico: _____
 Pertence a qual Comunidade/Terra Indígena: _____
 Tempo de liderança: _____
 Profissão: _____
 Local de nascimento: _____
 Estado civil: _____
 Sexo: () masculino () feminino Idade: _____

Abordar temas sobre:

1. Principais motivos de se encontrarem na cidade de Boa Vista
2. A relação dos indígenas com suas famílias e suas comunidades de origem
3. Cultura nas comunidades de origem, a exemplo daquelas da Serra da Lua (predominância Wapichana ou daquelas da Raposa Serra do Sol (predominância Macuxi) do ponto de vista dos parentes que estão lá na aldeia e do ponto de vista dos parentes que estão na cidade
4. Crenças, religião, lendas, pajelanças e cura pelas plantas
5. Principais hábitos fora de casa, no trabalho, nos ambientes públicos
6. Principais hábitos em casa – língua materna, vestimentas, atividades domésticas, alimentação (derivados da mandioca, damurida, caxiri, etc)
7. Vida dos indígenas na cidade em relação a sua cultura, seu trabalho, relação com os vizinhos não indígenas
8. Como líder de agência indígena, como é a relação com os gestores das esferas federal, estadual e municipal
9. Expectativa com as organizações

APÊNDICE C - Roteiro das pautas da entrevista com demais protagonistas indígenas

Agência indígena: _____

Nome do líder: _____

Grupo étnico: _____

Pertence a qual Comunidade/Terra Indígena: _____

Tempo de liderança: _____

Profissão: _____

Local de nascimento: _____

Estado civil: _____

Sexo: () masculino () feminino Idade: _____

Abordar temas sobre:

1. Fale sobre sua vida, etnia, comunidade de origem porque veio para Boa Vista
2. Como conheceu a organização, qual sua principal atividade
3. Fale sobre sua relação dos indígenas com suas famílias e suas comunidades de origem
4. Vida dos indígenas na cidade em relação a sua cultura, seu trabalho, relação com os vizinhos não indígenas
5. Expectativa com as organizações

APÊNDICE D - Roteiro das entrevistas com gestores de instituições indígenas

Agência pública: _____
Nome do gestor: _____
Função: _____
Tempo na função : _____
Profissão: _____
Local de nascimento: _____
Estado civil: _____
Sexo: () masculino () feminino Idade: _____

Abordar temas sobre:

1. Relações com os líderes de agências indígenas na cidade de Boa Vista
2. Tem conhecimento das pautas de reivindicações das associações indígenas
3. Como assumiu a gestão da instituição
4. Como concebe a situação dos indígenas nos centros urbanos
5. Conhecimento sobre a cultura dos Macuxi
6. Conhecimento sobre a cultura dos Wapichana
7. Principais diferenças e semelhanças culturais entre as etnias Macuxi e Wapichana
8. Principais diferenças e semelhanças culturais entre os indígenas e não indígenas
9. Concepções sobre a cultura indígena

ANEXO

ANEXO A - Autorização para acesso, utilização, divulgação e citação do nome da organização ODIC

**Autorização para acesso, utilização e divulgação dos documentos das
agências indígenas**

Boa Vista, 22 de maio de 2015

Caro coordenador(a) da Organização dos Indígenas na Cidade – ODIC,
Sr. Eliandro Pedro de Souza

Sou doutoranda do Curso de PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO -
DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO, promovido pela Pró-Reitoria
de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação do Centro Universitário UNIVATES, sob o número
de matrícula 571124 (conforme declaração em anexo).

Estou desenvolvendo meu projeto de tese sobre **Sustentabilidade sociocultural de indígenas em área urbana**, sob orientação do Prof. Dr. Claus Haetinger e coorientação do Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. A pesquisa tem como objetivo: Identificar condições para a sustentabilidade sociocultural dos povos indígenas, a partir de suas próprias percepções e necessidades.

Neste sentido, exclusivamente para fins da pesquisa, peço autorização para:

1. Ter acesso e divulgar os relatórios, atas e demais documentos produzidos pela entidade indígena, que forem utilizados na realização deste estudo;
2. Citar o nome da (entidade indígena ou instituição de assuntos indígena);
3. Participar de reuniões com pautas de interesse para o desenvolvimento da pesquisa;

Atenciosamente,



Ana Hilda Carvalho de Souza

de acordo Eliandro Pedro de Souza

RG -63.541 SSP/RR

ANEXO B - Autorização para acesso, utilização, divulgação e citação do nome da Associação Kuwai Kiri

**Autorização para acesso, utilização e divulgação dos documentos das
agências indígenas**

Boa Vista, 09 de julho de 2015

Caro presidente da Associação Estadual Indígena Kuaikri de Roraima – AEIKRR

Sr. Gustavo Gomes

Sou doutoranda do Curso de PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO - DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO, promovido pela Pró-Reitoria de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação do Centro Universitário UNIVATES, sob o número de matrícula 571124 (conforme declaração em anexo).

Estou desenvolvendo meu projeto de tese sobre **Sustentabilidade sociocultural de indígenas em área urbana**, sob orientação do Prof. Dr. Claus Haetinger e coorientação do Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. A pesquisa tem como objetivo: Identificar condições para a sustentabilidade sociocultural dos povos indígenas, a partir de suas próprias percepções e necessidades.

Neste sentido, exclusivamente para fins da pesquisa, peço autorização para:

1. Ter acesso e divulgar os relatórios, atas e demais documentos produzidos pela entidade indígena, que forem utilizados na realização deste estudo;
2. Citar o nome da (entidade indígena ou instituição de assuntos indígena);
3. Participar de reuniões com pautas de interesse para o desenvolvimento da pesquisa;

Atenciosamente,



Ana Hilda Carvalho de Souza

RG -63.541 SSP/RR

Ciente

09/07/15

Gustavo Gomes da Silva

ANEXO C - Autorização para acesso, utilização, divulgação e citação do nome da Associação Kapoi

**Autorização para acesso, utilização e divulgação dos documentos das
agências indígenas**

Boa Vista, 27 de outubro de 2015

Caro coordenador(a) da Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima – KAPÓI

Sou doutoranda do Curso de PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO - DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO, promovido pela Pró-Reitoria de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação do Centro Universitário UNIVATES, sob o número de matrícula 571124 (conforme declaração em anexo).

Estou desenvolvendo meu projeto de tese sobre **Sustentabilidade sociocultural de indígenas em área urbana**, sob orientação do Prof. Dr. Claus Haetinger e coorientação do Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. A pesquisa tem como objetivo: Identificar condições para a sustentabilidade sociocultural dos povos indígenas, a partir de suas próprias percepções e necessidades.

Neste sentido, exclusivamente para fins da pesquisa, peço autorização para:

1. Ter acesso e divulgar os relatórios, atas e demais documentos produzidos pela entidade indígena, que forem utilizados na realização deste estudo;
2. Citar o nome da (entidade indígena ou instituição de assuntos indígena);
3. Participar de reuniões com pautas de interesse para o desenvolvimento da pesquisa;

Atenciosamente,



Ana Hilda Carvalho de Souza

RG -63.541 SSP/RR

Roberto da Silva Souza

ANEXO D – Solicitação para FUNAI para participação na pesquisa

Boa Vista/RR, 17 de outubro de 2014

Sr coordenador regional da Fundação Nacional do Índio – FUNAI
Riley Barbosa Mendes

Sou doutoranda do Curso de PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO - DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO, promovido pela Pró-Reitoria de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação do Centro Universitário UNIVATES, sob o número de matrícula 571124 (conforme declaração em anexo).

Venho por meio deste solicitar vossa colaboração na condição de coordenador regional da FUNAI em Roraima, no que diz respeito a acesso a informações por meio de documentos que possam auxiliar meus estudos de pesquisa para a tese em **Sustentabilidade sociocultural dos Macuxi e Wapichana no centro urbano de Boa Vista – Roraima**, sob orientação do Prof. Dr. Claus Haetinger e coorientação do Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. A pesquisa tem como objetivo: Identificar condições para a sustentabilidade sociocultural dos povos indígenas, a partir de suas próprias percepções e necessidades. Solicito, também, vossa colaboração como sujeito participante da pesquisa em entrevista por meio de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

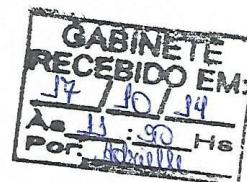
Atenciosamente,



Ana Hilda Carvalho de Souza

RG -63.541 SSP/RR

cliente
em 17/10/2014
RM-
Riley Barbosa Mendes
Coordenador Regional Substituto
port. nº 40/FUNAI/RR de 23/09/2011
FUNAI/RR



ANEXO E - Solicitação para a secretaria SEI/RR para participação na pesquisa

Boa Vista/RR, 29 de junho de 2016.

Sr. Secretário Adjunto da Secretaria de Estado do Índio do Estado de Roraima - SEI/RR
Dilson Domente Ingaricó

Sou doutoranda do Curso de PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO - DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO, promovido pela Pró-Reitoria de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação do Centro Universitário UNIVATES, sob o número de matrícula 571124 (conforme declaração em anexo).

Venho por meio deste solicitar vossa colaboração na condição de Coordenador do CIR, no que diz respeito a acesso a informações por meio de documentos que possam auxiliar meus estudos de pesquisa de para a tese em **Sustentabilidade sociocultural de indígenas em área urbana**, sob orientação do Prof. Dr. Claus Haetinger e coorientação do Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. A pesquisa tem como objetivo: Identificar condições para a sustentabilidade sociocultural dos povos indígenas, a partir de suas próprias percepções e necessidades.


Solicito, também, vossa colaboração como sujeito participante da pesquisa por meio de entrevista, formalizada pelo Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE.

Atenciosamente,



Ana Hilda Carvalho de Souza

RG -63.541 SSP/RR

Recebido
Em, 29/06/2016

Dilson Domente Ingaricó
Sec. Adjunto da SEI/RR
Decreto nº 220-P de 23/02/2016

ANEXO F - Solicitação para a superintendência SEI/SMGA/PMBV para participação na pesquisa

Boa Vista/RR, 17 de outubro de 2014

Sr. Secretário Municipal de Gestão Ambiental e Assuntos Indígenas da Prefeitura Municipal de Boa Vista/RR – SMGA

Daniel Pedro Rios Peixoto

Sou doutoranda do Curso de PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO - DOUTORADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO, promovido pela Pró-Reitoria de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação do Centro Universitário UNIVATES, sob o número de matrícula 571124 (conforme declaração em anexo).

Venho por meio deste solicitar vossa colaboração na condição de secretário municipal de Gestão Ambiental e Assuntos Indígenas da Prefeitura Municipal de Boa Vista/RR, no que diz respeito a acesso a informações por meio de documentos que possam auxiliar meus estudos de pesquisa para a tese em **Sustentabilidade sociocultural dos Macuxi e Wapichana no centro urbano de Boa Vista – Roraima**, sob orientação do Prof. Dr. Claus Haetinger e coorientação do Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque. A pesquisa tem como objetivo: Identificar condições para a sustentabilidade sociocultural dos povos indígenas, a partir de suas próprias percepções e necessidades. Solicito, também, vossa colaboração como sujeito participante da pesquisa em entrevista, esclarecido pelo Livre Consentimento – TCLE,

Atenciosamente,



Ana Hilda Carvalho de Souza

RG -63.541 SSP/RR

PMBV-SMGA
RECEBIDO

Data: 17/10/14

Hora: 11:37

Ana Nazimonto.
RECEBEDOR